



ڈاکٹر زکیر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA

JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the books before
taking it out. You will be responsible
for damages to the book disco-
vered while returning it.

DUE DATE

Ci No. _____ Acc No. _____

Late Fine **Rs. 1.00** per day for first 15 days

Rs. 2.00 per day after 15 days of the due date.

--	--	--	--



جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

جامعہ

مدیر
شمیم حفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشارت

نقینٹ خزل محمد احمد زکی (صدر)
یادوی ایس ایم اے وی ایس ایم وی آری (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود صاحب

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر منیر الحسن

پروفیسر مجیب الرحمنوی

جناب عبد المظیف اعظمی

ادبی معاون تجمل حسین خاں

نحوشنویس: ایس ایم مظہر الزابادی

جلد نمبر ۲۔

شمارہ نمبر ۱۔ ۳

نوری۔ مارچ ۱۹۹۵ء

اس شمارے کی قیمت:

۱۔ اندرون ملک ۱۰۵۔

۱۰۔ امریکی ڈالر (غیر مالک سے)

سالانہ قیمت:

۱۔ اندرون ملک ۸۰ روپے

۵۰۔ امریکی ڈالر (غیر مالک سے)

حیاتی رکنیت:

۱۔ اندرون ملک ۶۰۰ روپے

۱۸۰۔ امریکی ڈالر (غیر مالک سے)

رسالہ جامعہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵

طالب و ناشر: عبد اللطیف اعظمی۔ مطبوعہ: برٹل آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲

مَرتَب

۵

ادبیہ

منظر نامہ

اعوانہ ادا

۰

سہیل احمد ماری

امریہ سین

۱۰

تغین احمد خاں ندوی

دوریا بوالحسن علی ندوی

وہیت

۲۳

سیہ حامد

جیات اللہ انصاری

۲۵

مسعود اشعر

صلاح الدین محمود

ثقافت

ہندی مسلم ثقافت کے فروغ میں

۲۶

محمد اسحاق

سید اشرف جہانگیر سہانی کا حصہ

۴۲

عزیز الدین حسین

لکھنؤ کی تاریخی عمارتوں کا نئی مطالعہ

علوم و ادبیات

الف: قدیم اور کلاسیکی اردو تہذیب اور

۵۶

شمس الرحمن فاروقی

تاریخ کے پہلو

۴۹

بکیر احمد جالسی

تفسیر مبدی

مسدس حالی اور بھارت بھارتی کا

۱۲۳

ارشد سراج ارشد

تغابلی مطالعہ

۱۳۸	محمد بن عکری / ترجمہ: بہیل احمد فاروقی	ب : بیسویں صدی کا مزاج
۱۵۷	مرزا حامد بیگ	ا۔ دودنیا کا پہلا بین الاقوامی شہری
۱۷۵	قاضی سلیم	شعری ترنمے کے آداب
۱۸۹	حافظ حیدر	ج : تذکرہ : ایک فنی جائزہ
۲۰۳	نصرت چوہدری	شہرِ افسوس

شخصیت

۲۲۷	احسان احمد	راہل سائکریٹائن
-----	------------	-----------------

کتابیں

۲۵۳	مرزا حامد بیگ، مبصر: بہیل احمد فاروقی	شغل (گوئلڈن جوبلی نمبر)
۲۵۵	ریوی سرن شرما، مبصر: نسیم حنفی	تمھارے غم میرے
۲۵۷	مصطفیٰ اقبال تو صیفی، مبصر: نسیم حنفی	گماں کا صحرا
۲۵۷	خیر النساء رحمدی، مبصر: نسیم حنفی	مجھے بھی کچھ کہنا ہے
۲۵۸	زاہدہ زیدی، مبصر: نسیم حنفی	سودو راہیں
۲۵۹	عبد الرشید ظہیری، مبصر: تبیل حسین خاں	پنڈت آنند زائن (لاحیات اور شاعری)
۲۶۱	قاضی حمید الرحمان، شمس، مبصر: بہیل احمد فاروقی	میراث ہنر

اداسیہ

۱۹۹۸ء جاتے جاتے ہمیں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ و ثقافت کے سابق صدر اور ہر لحاظ سے ممتاز پروفیسر اظہار انصاری کی دائمی جانی کا صدر دے گیا۔ اظہار صاحب بڑی خوبنور کے انسان تھے۔ اپنے ذاتی اور صنف کی بنا پر اسے ثقافتی کار اور طلباء میں وہ مینٹ خیر رہے۔ انھیں جتنی دلچسپی اپنے اجتماعی ماضی سے تھی، اس سے زیادہ دلچسپی اپنے زمانے اور تاریخ کی زندگی کے معاملات سے تھی۔ اظہار ایک ہمہ گیر تھوڑے رکھتے تھے۔ تہذیب، معاشرہ، سیاست، یہاں تک کہ نوجوانوں کی جسمانی تربیت، ان کی توجہ ایک سی تھی۔ اپنی طالب علمی کے دور میں ان کا شمار آل آبادیونیورسٹی کے سب سے ممتاز کرکٹ کھلاڑیوں میں ہوتا تھا۔ بہت نرم گفتار، ملائم اور مہر آمیز شخصیت رکھتے ہوئے بھی اخلاقی اور سماجی معاملات میں ان کا رویہ خاصا بے لوج تھا۔ ذرا سی بھی زیادتی چاہے، افراد کی طرف سے ہو یا قوموں، قبیلوں، اداروں کی طرف سے، اظہار صاحب کے لیے ناقابل برداشت تھی۔

۱۹۹۹ء کے کچھ چند مہینوں نے ہم پر کئی ستم ڈھائے۔ اردو کے دو بہت سن رسیدہ لکھنے والوں، جناب حیات اللہ انصاری اور محترمہ حجاب امتیاز علی کی موت ہمارے ادبی کچھ کے لیے ایک زبردست سانحہ ہے۔ حیات اللہ صاحب اپنی چند بے مثل کہانیوں، اپنے ناول لبو کے پھول اور اپنی صحافت نیز سماجی سرگرمیوں کے لیے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ اردو صحافت کو انھوں نے ایک خاص جھوری، سیکولر اور سنجیدہ مزاج عطا کیا۔ اردو تحریک کو فروغ دینے میں ان کی جدوجہد غیر معمولی تھی۔ بڑے نفیس لکھے اور وضوح دار انسان تھے۔ متنازعہ بھی رہے۔ مگر اُن کی اہمیت اور قدر و قیمت کا احساس اعران ہمیشہ کیا گیا۔

بیکم حجاب امتیاز علی کے انتقال سے ہماری ادبی روایت کے ایک دور کا خاتمہ ہو گیا۔ انھوں نے نوے برس سے زیادہ کی عمر پائی۔ اخیر دم کم ذہنی اعتبار سے سرگرم رہیں۔ ہماری جیتی جاگتی دنیا

میں ان کے سرسبز و شاداب خیال نے اپنی ایک الگ دنیا بھی بنالی تھی جہاں فطرت اپنے اسرار کے ساتھ اُن پر انوکھے تخلیقی تجربوں کے درپے کھمکتی تھی۔ بولے ہوتے موسم، زمین آسمان کے سات رنگ، پردے اور جانور ان کے شعور سے کوئی نہ کوئی تعلق بنائے رکھتے تھے۔ ایک عجیب باغ و بہار، حیران کن تخلیقی وجود اُن کی ذات سے عبارت تھا۔ ہائے لکھنے والوں میں اب ان کے جیساں یہ بھی کوئی کبھی سامنے آئے۔

پروفیسر میر محبوب الحسن صاحب، نامور مورخ اور دانشور، جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ کے سابق صدر میں ایک امتیازی شان رکھتے تھے۔ تقریباً تین برس پہلے اظہار انصاری صاحب اور محبوب الحسن صاحب ایک ساتھ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں پروفیسر ایمرٹیس کے منصب پر فائز ہوئے تھے۔ محبوب الحسن صاحب کی تاریخی تحقیقات اور تجزیوں کو علمی حلقوں میں قدر اور احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اپنی روشن فکری، معروضی انداز نظر اور علمی انہماک کے لیے بھی وہ ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔

۱۹۹۸ء کا گیلان پٹیجے انعام گزیش کرناڈ کو دیا گیا۔ وہ گنتی کی اُن ہستیوں میں شمار کیے جاتے ہیں جنہوں نے بڑے سے بڑے قومی اعزاز اور انعام سے زیادہ شہرت پائی۔ گزیش کرناڈ کے کئی ڈراموں کو جدید کلاسیک کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کی مقبولیت نے ان کی زبان اکثر (اور ان کے ملک (ہندستان) کی سرحدیں بھی پار کر لیں۔ دس دس کی کئی زبانوں میں ان کے ترجمے ہوئے۔ ادب، آرٹ، کچھ، علم کی دنیا میں ان کی صورت الگ سے پہچانی جاتی ہے۔ سماجی مسائل پر وہ دور میں نگاہ رکھتے ہیں۔ ہائے عہد اور ہماری اپنی قومی زندگی کی طرف اُن کا رویہ ہمیشہ مثبت، تعمیری اور ترقی پسندانہ رہا ہے۔ اپنی رالیوں کے اظہار میں گزیش کرناڈ ہمیشہ بے باک رہے ہیں۔ انہوں نے، بے شک، ہندوستان کے اس سب سے بڑے ادبی اعزاز کا وقار اور اعتبار بڑھایا ہے۔

ہیں افسوس ہے کہ کچھ ایسی وجوہوں سے، جن پر ہمارا بس نہ چل سکا، اس شہانے کی اشاعت میں تھوڑی سی دیر ہو گئی۔ سرسید کے بارے میں ہماری خصوصی اشاعت کا اُردو دنیا نے جس طرح خیر مقدم کیا، اس سے پتہ چلے ہمارا حوصلہ بڑھا ہے۔

شریم سنفی

منظرنامہ

اعزازات

امریہ سین

نہیل احمد فاروقی

علم و دانش کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دینے کے لیے سی کا دنیا کے سب سے بڑے ادارہ نوبل انعام سے سرفراز کیا جانا باعث افتخار تو ہے ہی لیکن پروفیسر امریتہ سین کو اس افتخار میں بھی ایک امتیاز حاصل ہے کہ وہ معاشیات میں اپنے تحقیقات و مطالعے کی اہمیت کے اعتراف میں نوبل انعام پانے والے صرف پہلے ہستاتی بلکہ ایشیائی بھی ہیں۔ پروفیسر سین کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعات میں ہمیشہ عوام اور ان کے مسائل کو اپنا ذہنی سرکار بنایا اور اپنی تحقیقات سے اخذ کردہ نتائج کو محض نظریے کی شکل میں چھوڑے رکھنے کے بجائے ان کی تطبیقی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا بلکہ دکھایا ہے تو انھوں نے اس ضمن میں انتخابیت کا ثبوت دیا۔ اس طرح کہ ان کی فکر کا موضوع 'غریب' بنیادی وسائل سے محروم 'پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ' رہتا ہے۔ گویا کہ انھوں نے ملک کے سنجیدہ دانشور اور باہمی ساز حلقوں کو یہ بحث ذہن نشین کر دیا کہ ملک کی معیشت کی ترقی کا راز ترقیاتی سرگرمیوں کو کسی درمیانی مرحلے سے شروع کرنے میں نہیں بلکہ اس بنیادی سطح سے کرنے کی ضرورت میں ہے جہاں سے علاج کے پسماندہ طبقے محرومی سے آسودگی کی طرف قدم بڑھا سکیں۔ عوام کے غریب طبقے سے ان کی ذہنی وابستگی کا جتنا جاگتا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ انھوں نے انعام میں ملنے والی رقم کا ایک بڑا حصہ غریبوں کی مدد کے لیے عطیہ کر دیا۔

پروفیسر امریتہ سین تدریس و تحقیق میں مشغول رہنے کے ساتھ ساتھ معاشیات کے موضوع

پر کسی کتابوں کے مصنف ہیں۔ اُن کے علمی سفر کے آغاز سے اب تک معاشیات کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہوئی اُن کی تحریروں نے دنیا بھر کے اہرین اقتصادیات، دانش ور و ادیبانِ معاصر سے داد و تحسین وصول کی ہے۔ اپنے ابتدائی دور کی تصنیف میں جس کا عنوان ہے 'ڈپوس آف ٹیکنیکس' (ٹیکنیک کا انتخاب) پروفیسر سین نے بے مثال، پُر اعتماد اور واضح انداز میں ترقی پذیر سماجوں کو رہنمائی ممکنہ تبدلات کا بغور جائزہ دیا ہے۔ Collective choice and Social Welfare (اجتماعی انتخاب اور سماجی فلاح) میں انھوں نے اجتماعی فیصلہ سازی کے عمل میں انسانی استدلال کی گتھیل کو اس انداز میں سلجھایا ہے جس کی نظیر نہیں ملتی ایک اور تصنیف انڈیا انکومک اپارچونٹی اینڈ سوشل چنج (ہندوستان: اقتصادی مواقع اور سماجی تبدیلی) میں پروفیسر سین نے پوری دقت نظر سے اُن داخلی اسباب کا جائزہ لیا ہے جو قومی ترقی کی پالیسیوں کو ناکام بناتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ انھوں نے اس سمت میں بھی رہنمائی کی ہے کہ قومی ترقی کی پالیسیوں کا حقیقی مقصد کیا ہونا چاہیے۔

پروفیسر سین کی تاثر علی کا دہنوں کے پیچھے سماج میں انصاف نام کرنے 'عدم مساوات کے خاتمے اور خصوصاً محروم طبقوں کو انصاف دلانے اور اُن کے معیار زندگی کو بلند کرنے کا جذبہ کار فرما ہے اور ان کے اس پورے تصور کو تقویت ملتی رہی ہے اس امید اور یقین سے کہ عوام کا مستقبل 'ماضی اور حال سے بہر صورت بہتر ہوگا۔ اپنی ایک تصنیف ڈویلپمنٹ ایز فری ڈوم (ترقی، بحیثیت آزادی) کے بارے میں خود پروفیسر سین کا خیال ہے کہ اُس میں انسان کی آزادی استدلال کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع خاص طور پر انسانی اختیارات کی تعین قدر اور عوام کو متعدد ممکنہ ترجیحات کی فراہمی ہے۔ اسی طرح فریڈم اینڈ سوشل جوائس (آزادی اور سماجی انتخاب) کا مرکزی خیال یہ تھا کہ کسی معاشرے میں انمل افکار و آراء کو ایک ساتھ کیوں کر باعمل اور موثر بنایا جاسکتا ہے۔

فرد اور معاشرے کی ترقی کے عمل میں بنیادی ضرورت یعنی آزادی کی اہمیت پر پروفیسر سین نے ایک موقع پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے کہ ترقی انسانی آزادی کی ہی توسیع ہے اور آزادی کو مقصد نہ سمجھنا نہیں سمجھا جانا چاہیے۔ اس کے بجائے واقعہ یہ ہے کہ جبہ فرد کو آزادی حاصل

ہو جاتی ہے تو وہاں سے مرحلہ شروع ہوتا ہے اس مقصد کے حصول کا جسے اس نے اپنی زندگی میں
 سطح نظر بنا رکھا ہے۔ فرد جس قدر آزاد ہوگا اس کے ساتھ ترقی کے قطعی مواقع اور امکانات
 وسیع تر ہوتے جائیں گے۔ گویا کہ فرد کو اپنی آزادی کی تخلیق تشکیل خود کرنی ہے تاکہ وہ اپنے
 منصب و مقام کا انتخاب خود کر سکے۔ یہ کہ اسی حالت میں پڑا رہے جس کا تین دوسرے
 اس کے لیے کر دیں۔ دوسروں کی جتنی اور مضین کی ہوئی آزادی، اصل بازار کی دی ہوئی آزادی
 ہے جس کے عواقب کا ذکر آگے آنے لگا

وسیع تر، واقع اور خود مختاری کے ہفت تک سال کی اساس ہی آزادی ہے اور
 یہی وہ نعمت بھی ہے جس سے انسان میں استبداد کی صلاحت کا ارتقاء ہوتا ہے اور جو
 قصبات سے نبرد آزما کی جرات عطا کرتی ہے۔

پروفیسر سین کے نزدیک آزادی کی پانچ قسمیں ہیں۔ تقویٰ آزادی جس کے ذریعے ہر فرد
 سماجی اور اقتصادی سرگرمیوں میں شرکت کے قابل بن جائے اور صحت اور تسلیم کی سہولتوں سے
 اس کے معیار زندگی میں بہتری آجائے۔ سیاسی آزادی کا تعلق جمہوریت اور شہری حقوق سے ہے
 تو اقتصادی آزادی کا یہی لین دین اور بازار کے کاروبار سے ہے جس کے ذریعے کارکردگی اور
 مشارکت کو فروغ ملتا ہے۔ تصانیف یا کھلے پن کی آزادی فرد کے اس حق کا احاطہ کرتی ہے
 کہ اسے یہ معلوم ہو کہ کسی لین دین میں اس کے ساتھ کوئی پھل غریب نہیں ہوا ہے۔ بدعنوانی
 اور مالیاتی خورد برد کی برائیوں کے مقابلے کے لیے اس آزادی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔
 قسمتی سے آزادی کا یہ پہلو تاریک ترین ہے اور ہمارے معاشرے میں بدعنوانی کی بُرائی کی سنگینی
 کا اندازہ لگانے میں حد درجہ سلطنت کا ثبوت دیا گیا ہے اور پانچویں قسم کی آزادی، تحفظ کس سے ؟
 ظاہر ہے قسط سبیلاب اور خشک سالی سے۔ آزادی کی یہی وہ شکل ہے جو پروفیسر سین کے مطابق
 کسی ملک کے عوام کی فلاح و بہبود کی ضامن قرار دی جاسکتی ہے۔ جن معاشروں میں اس
 آزادی کا فقدان ہوتا ہے اور ہلاکت کے دہانے پر کھڑے رہتے ہیں۔ آزادی کا یہ فقدان دُنیا کے
 بعض ممالک مثلاً انڈونیشیا، تھائی لینڈ اور روس میں شرح اموات میں اضافے کا سبب بنا ہے
 لہذا ضرورت ہے کہ آزادی کو ہفت بنا تے ہوئے ترقیاتی عمل کے فروغ کے متوازن وسائل فراہم کیے

جائیں۔ امریتہ بین کے یہاں تعلیم اور صحت ان توازن مسائل کے جزو لازم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں کئی دہائیوں پہلے بھی ابتدائی اور اسکولی سطح پر تعلیم کو کام کرنے کی ضرورت کی طرف ارباب حکومت کو متوجہ کیا تھا اور آج اس کی ضرورت کہیں زیادہ شدت سے محسوس لی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں متعلقہ ذمے داران کے طریقہ کار، میں جو بھول انھیں نظر آیا وہ یہ تھا کہ انھوں نے تعلیم کے موضوع پر تبادلہٴ خیال اور اس کے فقدان پر اظہارِ تشویش پر ہی اکتفا کر لیا لیکن کوئی کڑا عمل مرتب کرنے سے وہ قاصر رہے۔ اور آج کی بدلی ہوئی اور ترقی یافتہ صورتِ حال میں تعلیم کے فروغ میں وہ ذرائع ابلاغ کو پناہ ثبت کردار ادا کرنے کی دعوت دیتے ہیں جس کی توجہ اب تک خصوصاً دیہی تعلیم کے موضوع پر سب سے کم رہی ہے اور جس کا ثبوت بنیادی تعلیم سے متعلق سرکاری رپورٹ (پروپ) سے فراہم ہوتا ہے جب کہ ایک اچھے نظام ابلاغ کا کام یہ ہونا چاہیے کہ وہ بنیادی تعلیم جیسے مسئلے کو ایک وسیع تربیٹ فام پر لاکر عوامی بحث و فکر کا موضوع بنائے کیونکہ سماجی تبدیلی اور اقتصادی ترقی کے محاذ اجتماعی شرکت کے اصول کو برتنے بغیر مکمل نہیں ہوتے۔

عوام کی زندگی میں پیدا ہونے والے مسائل و مصائب اور ان کے حل کو سببِ راست سے مربوط کر کے سمجھنے کی سعی پروفیسر سین کاٹر کا زمام ہے۔ اپنی کتاب پاورٹی اور فینس میں وہ غربت و افلاس کو ہندوستان کا سنگین ترین مسئلہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حل جمہوریت کی بحالی اور اس سے صحت مند استفادے میں توجہ دینے پر ہیں۔ اس کی وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں کہ بنگلہ دیش ہندوستان اور افریقہ کے ساحلی علاقوں میں قحط کا بنیادی سبب خوراک کی قلت بلکہ اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ اور روزگار کے مواقع میں کمی تھا جس کے نتیجے میں قومی آمدنی کا گرانچہ آہستہ آہستہ اس طرح عام تصدیق باطل ہو گیا کہ قحط کا تعلق خوراک کی فراہمی سے ہے بلکہ خوراک کی بہتات کے باوجود یہ صورتِ حال پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر جمہوری اقدار کی پاسداری کی جائے تو کسی ملک میں قحط نہیں آسکتا کیونکہ جمہوری نظام سماجی و دینی کے اصول پر قائم رہتا ہے۔ جہاں قبولِ رادھاکر ہر عام فرد ایک خاص حیثیت بھی رکھتا ہے جس کی حرمتِ مسلم ہے اس کے برعکس آمریت اور شہنشاہیت میں قحط بار بار آسکتا ہے جیسا کہ ہندوستان میں سامراجی دور میں ہوا۔

جمہوریت کی بحالی کا تقاضا یہ بھی ہو گا کہ کسی آزاد مملکت میں انتخابات وقت پر ہوں اور یہ

ات بھی قحط اور خشک سال کو مانا۔ لیکن میں معاہدہ ثابت ہوتی ہے۔ برسر اقتدار پارٹی پر حزب مخالف کی مصالح تنقید اول الذکر کو اپنے فرائض سے غافل نہیں کر پاتی۔ اسی طرح جمہوری نظام میں آزاد پریس کا بھی برسر اقتدار جماعت پر دباؤ رہتا ہے جو اس کی غایوں کو کبھی بھی مشت از نام کر سکتا ہے جہن میں پریس کی آزادی کے فقدان کی بنا پر ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۲ء تک چار بار قحط پڑا جب کہ اسی پریس کی آزادی کی بدولت ۱۹۴۲ء سے قحط بنگال کے بعد ہندوستان میں کوئی قحط نہیں آیا۔

ان مثالوں سے پروفیسر مین نے یہ باور کرایا ہے کہ قحط اشیاء کی کمی نے باعث نہیں بلکہ قوت خرید کے فقدان سے آتا ہے مثلاً ۱۸۴۴ء میں 'نر لینڈ' اور ۱۵۷۰ء میں 'اتھوپیا' کا قحط جہاں اسباب خوردنی قحط زدہ علاقوں سے اناج کی بسات وائے علاقوں میں منتقل ہو رہی تھیں کیونکہ وہاں قوت خرید زیادہ تھی گویا اس منتقلی کے پس پشت بازاری کی قوت تھی۔ ایسے میں حکومت کے رفاہی منصوبوں کے ذریعے عوام کی قوت خرید بڑھا کر اور انھیں روزگار کے وافر مواقع فراہم کر کے بازاری کی قوت کا مستفاد کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر مین صارفانہ بنیاد پرستی، مذہبی شدت پسندی، سماجی قدرات پسندی اور سیاسی کسبت جیسے رجحانات کے خلاف برابر جدوجہد کرتے رہے ہیں۔ حریت و آفاقیت کے تصورات کو تسلیم کرتے ہیں بشرطیکہ عوامی عمل سے اس کا رابطہ منقطع نہ ہو۔

پروفیسر مین کونکم کے آسمان پر طلوع ہونے والا ایک ایسا ستارہ کہا جاسکتا ہے جسے روشنی ملتی ہے انسانی درد دہی سے، رونا دہی اور بقائے باہم کے جذبے سے، سیاسی شغافیت پر اقلوے اور جمہوری اقدار پر پختہ یقین سے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی

شفیق احمد خان ندوی

دیارِ ہند کی مٹی ہمیشہ ہی سے زرخیز تسلیم کی جاتی رہی ہے۔ میدان کوئی سا بھی ہو یہاں کے پیوت ہر جگہ اپنے جو ہر دکھائے بغیر نہیں رہتے۔ عربی زبان و ادب اور اسلامی علوم کے میدان میں تو اس سرزمین نے ایک سے ایک باکمال پیدا کیے۔ مرکز سے ظاہری دوری اور احساسِ ہجوری نے یہاں کے مسلمانوں میں ہمیشہ ہی ذوق و شوق کی فراوانی رکھی ہے؛ یہی ذوق و شوق سوزدروں کی بھٹی میں تپا تپا کر انھیں کندن بناتا ہے اور نوبہ تو مشکلات سے نبرد آزما ہونے کے لیے انھیں بیدار رکھتا ہے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی جنھیں لوگ عموماً مولانا علی میاں کہتے ہیں، اسی دیار کی پیداوار ہیں، ان کا تعلق عصرِ حاضر کی ان محدودے چند شخصیات میں سے ہے جن کو گھر باہر ہر جگہ نیک نامی ہی حاصل رہی ہے۔ ان کی شخصیت نہایت ہمدگیر ہے، دینِ حق کی دعوت و حمایت کے لیے ان کا اخلاص بے مثال ہے، وہ ایک مخلص داعی اور بے لوث مبلغِ اسلام تو ہیں ہی، نکتہٴ سنخِ مؤرخ صاحبِ بصیرت ادیب، انسانیت دوست خطیب اور مایہ ناز ماہرِ تعلیم بھی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ وہ توحیدِ خالص میں بختگی، عشقِ رسول سے وابستگی، سنتِ رسول سے وابستگی، شیفتگی، دعوتِ دین کی راہ میں اخلاص و ایثار اور جذبہٴ صادق و دل سوزی، تحریر و تقریر کی جولانی و دکھشی، عربیت اور ادبیت کے حسنِ امتزاج اور دُنیا کے اسلام کی مشکلات و مسائل کی بآسانی و عکاسی اور ملک و

ملت کے لیے بے پناہ بھی خواہی کی بنا۔ پر ملت اسلامیہ ہند کا دھڑکتا ہوا دل بن گئے ہیں۔
 مولانا کی ولادت ۶ محرم ۱۳۳۲ھ موافق ۱۹۱۴ء میں رائے بریلی (یوپی) کی اس تاریخی
 بستی میں ہوئی جہاں سے مولانا مدظلہ کے جد امجد سید احمد شہید ۱۲۰۱-۱۲۴۷ء کی وہ اصلاحی و
 انقلابی تحریک ابھری تھی جس کی بدولت تیرہویں صدی ہجری میں دین خالص جہاد فی سبیل اللہ،
 خلافت راشدہ کے نقشے پر ہندوستان میں حکومت شرعیہ کی تشکیل اور دین حق کی سر بلندی کے لیے
 حان مال کی قربانیاں دینے کا جذبہ بیدار ہوا۔ مولانا علی میاں کی رٹوں میں سید احمد شہید رائے
 بریلی کا خون رواں دواں ہے، ان کی پہلی کتاب سید احمد شہید ہی تھی جو ۱۹۳۸ء میں
 شائع ہوئی تھی۔ وہ یک عالم دین اور ادیب میں اور علم و ادب کے سمندر کی شناسداری ہی میں
 رات محسوس کرتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ مبلغ اسلام اور داعی دین حق بھی ہیں اور اہل اسلام
 ہی نہیں تمام بنی نوع انسان میں نیکی، شرافت و انسانیت اور اخلاق کا جھلن عام کرنا چاہتے
 ہیں اور برادران وطن اور ساری انسانیت کو پوری قوت سے اس کا پیغام یاد دلاتے ہیں۔ وہ
 تبلیغی و تذکیری اور دعوتی مصالغ کی بنا، پر صبر و ضبط کا دامن تھامے ہوئے عموماً خاموش رہتے
 ہیں اور جب تک ملت کی شہرگ برقیہ زنی محسوس نہیں کرتے خاموش ہی رہتے ہیں اور جب
 ایسی نوبت آجاتی ہے تو ملت اسلامیہ ہند کے دل کی مانند دھڑکتے، پھرتے اور جان کی
 بازی لگانے کی بات کرتے ہیں۔

علم و ادب کا ذوق مولانا مدظلہ کو ورثے میں ملا ہے۔ ان کے والد مولانا سید عبدالحی
 حسنی بھی ندوۃ العلماء کے ناظم تھے، ان کی تصانیف میں ہندوستانی علماء، فضلاء اور شعراء و ادباء
 کے کارناموں پر مبنی آٹھ جلدوں پر مشتمل انسائیکلو پیڈیا نزرہۃ الخواطر (کل رفعا)، الثقافة
الاسلامیة فی الهند (اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں) اور الهند فی العہد الاسلامی
 (عہد اسلامی کا ہندوستان) مشہور و معروف ہیں۔ مولانا کی والدہ محترمہ خیر النساء، بہتہ صاحبہ مرحومہ
 حافظہ قرآن ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبہ دیوان شاعرہ اور کئی کتابوں کی مصنفہ تھیں۔ مولانا کے
 برادر بزرگ ڈاکٹر عبد العلی صاحب رحمۃ اللہ نے ندوہ اور دیوبند دونوں اداروں سے سند فراغت
 حاصل کرنے کے بعد بی ایس سی، ایم بی بی ایس کی ڈگری حاصل کی اور ندوۃ العلماء کے محبوب و

مقبول ناظم رہے۔ مولانا علی میاں کے والد حکیم سید عبدالحی حسنی کی وفات ۱۹۲۳ء میں ہوئی جب ان کی عمر دس سال کے قریب تھی اس کے بعد ڈاکٹر عبدالحی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے چھوٹے بھائی کی تعلیم و تربیت میں پورا وقت لگایا۔ مولانا کی سیرت و شخصیت کی تعمیر میں ڈاکٹر کا حصہ مسلم ہے ادنیٰ ذوق کے نکھار میں دوعرب اساتذہ شیخ خلیل بن محمد انصاری یمنی اور ڈاکٹر تقی الدین ہلالی مراکشی کے نام سرفہرست ہیں۔ لکھنؤ یونیورسٹی، ندوۃ العلماء، دیوبند اور لاہور میں تعینم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۳۴ء میں مولانا دارالعلوم ندوۃ العلماء میں مدرس ہوئے اور نئی مطالعے میں ہمہ تن مشغول رہے۔ ۱۹۳۹ء میں ہندوستان کے اہم دینی مراکز کے دورے پر نکلے اور مولانا محمد الیاس رحمۃ اللہ علیہ سے ملے، پھر کئی برس تک تبلیغی جماعت کے ساتھ لگ کر دعوت و تبلیغ کے کاموں میں گاؤں گاؤں پھرے، مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ اور جماعت اسلامی کے ساتھ بھی کچھ دن رہے اور مولانا محمد الیاس مولانا محمد زکریا کاندھلوی اور مولانا عبدالقادر رائے پوری رحمہم اللہ سے متاثر ہوئے۔ ۱۹۴۳ء میں ادارہ تعلیمات اسلام کے نام سے تعلیم بالغان، تعلیم قرآن اور اشاعت اسلام کا مرکز لکھنؤ میں قائم کیا جس میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سابق ناظم و منیات مولانا عبدالسلام قدوائی اور سابق صدر شعبہ اسلامک دوعرب ایرافین اسٹڈیز پروفیسر مشیرالحی رحمہما اللہ بھی مولانا مظفر کے ساتھ شریک و ہم رہے۔ ۱۹۴۸ء میں ندوہ کی مجلس انتظامیہ کے رکن اور ۱۹۵۴ء میں علامہ سید سلیمان ندوی کی وفات کے بعد معتمد تعلیمات اور ۱۹۶۱ء میں ڈاکٹر عبدالحی صاحب کی وفات کے بعد ناظم بنائے گئے۔ ۱۹۵۱ء میں تحریک پیام انسانیت قائم کر کے ملک کے کونے کونے میں برادران وطن کے درمیان انسانیت اور اخلاق کے چین کو عام کرنے کی غرض سے پہنچے اور اب تک برابر کوشاں رہے ہیں۔ ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریات اسلام (ایڈیٹیو آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشنز) قائم کی۔ ۱۹۶۰ء میں دینی تعلیمی کونسل قائم کر کے گاؤں گاؤں میں مدارس کا حال بھجوایا۔ ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر عبدالجلیل فریدی اور مولانا محمد منظور نعمانی رحمہم اللہ کے ساتھ مل کر مسلم مجلس مشاورت کی تشکیل کرائی۔ ۱۹۷۲ء میں مسلم پرسنل بورڈ قیام کروایا۔ آج کل مولانا ہی اس کے صدر ہیں۔ مسلم پرسنل بورڈ اس وقت مسلمانان ہند کا متحدہ پلیٹ فارم ہے۔ شاہ بانو کیس کی گتھی کو سلجھانے میں بورڈ نے اہم رول ادا کیا ہے۔ ابھی کچھ دنوں پہلے جب یوپی کے اسکولوں

میں سرسوتی دھڑنا ہونے لگی تو مولانا مدظلہ نے اپنے جرات مندانہ بیانات کے ذریعے تدارک کر دیا۔ نتیجتاً مولانا امت برکاتہم کے گھر کی راتورات تلاشی لگئی اور انھیں مرحوب کرنے کی کوشش کی گئی لیکن مولانا کے پایہ ثبات کو ذرا بھی لغزش نہ ہوئی۔ ۱۹۹۹ء کو حکومت دبئی نے مولانا کو ۱۹۹۸ء کی سب سے بڑی اسلامی شخصیت قرار دیا اور انٹرنیشنل ٹریڈ سنٹر نے عظیم الشان بال میں گراں قدر انعام تفویض کیا گیا۔ پوری تقریب کو دبئی ٹیلی ویژن نے براہ راست ٹیلی کاسٹ کیا۔ سلطنت دبئی نے ایک خاص ہوائی جہاز باکس کی ایک جماعت کے ساتھ لکھنؤ بھیجا۔ یہ اموی کے موائی اڈے پر اترنے والی شاید پہلی غیر ملکی پرواز تھی یہی جہاز اسی طرح مولانا کو واپس بھی پہنچا گیا۔ دبئی کے ذی قعدہ اور متحدہ عرب امارات کے وزیر دفاع عالی جناب محمد بن راشد آل مکتوم نے اپنے خطاب میں حضرت مولانا مدظلہ کی شخصیت کو خراج تحسین و تعظیم پیش کرتے ہوئے فرمایا: ”حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے جس طرح اپنی پوری زندگی وقف کر دی ہے اس کے باعث امتحانی کمیٹی نے پورے اطمینان اور شرح صدر کے ساتھ مولانا موصوف کو اس ایوارڈ کے لیے منتخب کیا ہے۔“ براہ گرامی ڈاکٹر نعیم صدیقی ندوی نے ابوظہبی سے اطلاع دی ہے کہ حضرت مولانا مدظلہ اگرچہ ۱۹ جنوری کو یہاں تشریف فرما ہوئے مگر اس کے ایک ہفتہ پہلے ہی سے یہاں کے وسائل ابلاغ نے پورے اہتمام کے ساتھ حضرت مولانا کے حالات زندگی اور ان کے علمی و تحقیقی و دعوتی کاموں کا جائزہ پیش کرنا شروع کر دیا تھا۔ انگریزی اخبارات میں گلف نیوز اور خلیج ٹائمز اور عربی اخبارات میں روزنامہ الاتحاد اور الخلیج نے مولانا مدظلہ کی آمد اور یہاں کی سرگرمیوں کا تفصیلی احاطہ کیا تھا۔ چنانچہ گلف نیوز نے اپنی پانچ اور چھ جنوری کی اشاعتوں میں حضرت مولانا کے فوٹو کے ساتھ ان کی مختصر سوانح حیات اور تصنیفات کی فہرست شائع کی جن کی بوئے عنبریں سے مشابہ عالم معطر ہو رہا ہے اسی طرح کثیر الاشاعت انگریزی روزنامہ خلیج ٹائمز نے اپنی ۱۹ جنوری کی اشاعت میں خدمت اسلام کی ایک زندہ نشانی A LIVING SYMBOL OF SERVICE TO ISLAM کے عنوان سے ایک تفصیلی مضمون شائع کیا جس میں حضرت مولانا مدظلہ کی دینی خدمات علمی سرگرمیوں اور مسلمانان ہند کے لیے ان کی مختلف النوع غلصانہ جدوجہد کا جامع جائزہ لیا گیا ہے۔

حکومت دہلی کے اٹارنی جنرل اور ایوارڈ کمیٹی کے چیرمین شیخ ابراہیم عبد بوطم نے اپنی تعارفی تقریر میں فرمایا :

”۱۹۸۰ء کی اسلامی شخصیت کے طور پر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے انتخاب کا نہ صرف متحدہ عرب امارات کے اندر بلکہ ساری دنیا میں عام خیر مقدم کیا گیا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ حضرت مولانا کی شخصیت اور ان کے علمی و دینی کاموں کو قبول عام حاصل ہے اور وہ اس ایوارڈ کے بجا طور پر مستحق ہیں۔“

شیخ بوطم نے حضرت مولانا کی مشہور کتاب ماذا اخسر العالم بانحطاط المسلمين (انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر) کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے فرمایا :

”اس کتاب کی افادیت و اہمیت کے باعث ہی آج دنیا کا کوئی کتب خانہ شاید ہی اس سے خالی ہو۔“

مہمانانِ تقریب کی نمایندگی کرتے ہوئے بحرین کے ممبر پارلیمنٹ اور بیت القرآن کے بانی ڈاکٹر عبد اللطیف کاؤنے اپنی طویل تقریر میں حضرت مولانا کو ایک بھٹائے عصر مفکر اسلام اور عربی و فارسی و اردو تینوں زبانوں کا عالمی ادیب قرار دیتے ہوئے فرمایا :

”حضرت مولانا نے رابطہ ادب اسلامی کے قیام کے ذریعے پوری دنیا کے مسلم ادیبوں اور اہل قلم کو ایک پلیٹ فارم پر یکجا کر دیا ہے اور بلاشبہ یہ مولانا کا ایک جادو وال کا نام ہے۔ اللہ مولانا کی عمر و صحت میں برکت دے اور ان کے نفع عام کو تادیر سلامت رکھے۔“

اس موقع پر حضرت مولانا مدظلہ نے اپنے نسبتاً مختصر مگر نہایت جامع خطاب میں نایت تواضع اور فرط انکسار سے اس ایوارڈ کو محض عطیہ الہی قرار دیا اور جب انھوں نے قرونِ اولیٰ کی مثالی شان استغنا کے ساتھ فرمایا :

”میں آج اس پورے مجھے کو گواہ بنا کر ایوارڈ میں ملنے والی پوری

رقم (ایک ملین روپہ) کو ہندوستان اور بیرونی ہند میں دینی تعلیم
کو فروغ اور اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے وقف
کرنا ہوں۔

تو دینی جیسے مادیت میں غرق ملک میں اس غیر معمولی استغناء و زہم کو دیکھ کر پورا حال نصیب، آفریں کی
صدا اور تالیفوں کی گڑگڑاہٹ سے گونج اٹھا۔

اس تہذیب میں مولانا مدظلہ نے اپنے معرود دعوتی انداز میں پوری قوت و خرم سے ساتھ
عربوں کو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی اتباع کرنے کی تلقین کی اور فرمایا کہ یہ میرا فرض
ہے کہ میں آپ کو یاد دلاؤں کہ اسلام ہی آپ کی پوری زندگی کا سرچشمہ ہونا چاہیے۔ اس سیاق میں
جب حضرت مولانا نے علامہ اقبال کا یہ شعر پڑھ کر

نہیں وجود محدود و غور سے اس کا

محبہ عربی سے ہے عالم عربی

اس کی تشریح عربی زبان میں کی تو پورے مجھے پر ایک نورانی چادر سی بھیل گئی۔ حاضرین جلسہ میں
مولانا کی سوانح حیات اور کارناموں پر مشتمل عربی کتاب مؤلفہ عبدالماجد فوری 'در خود مولانا کی تالیف
ماذا اخسر العالم بانحطاط المسلمین' تقسیم کی گئی۔ دوسرے دن حاکم شارقہ شیخ سلطان بن
محمد القاسمی اور شیخ زائد بن سلطان آل نہیان کے فرزند اور نائب وزیر اعظم شیخ سلطان بن زائد
آل نہیان بذات خود ملنے اس ہٹل میں تشریف لائے جہاں مولانا مدظلہ کا قیام تھا۔

یاد رہے کہ انھیں اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں سعودی عرب کے کنگ فیصل ایوارڈ کے لیے بھی منتخب
کیا گیا تھا مگر انھوں نے اپنی علمی و دینی مصروفیات اور صحت کی خرابی کی وجہ سے وہاں جہانے
سے معذوری ظاہر کی تھی اور ڈاکٹر عبداللہ عباسی ان کے سخت ارکی حیثیت سے ایوارڈ کی تقریب میں
شرکت کی تھی اور مولانا کی ہدایت کے مطابق وہ انعام پورا کا پورا وہیں سے تحفیظ القرآن کے پروگراموں
مدرسہ صولتیہ کے تعلیمی منصوبوں اور اخافتان کے مجاہدوں کو ارسال کر دیا گیا تھا جو اس وقت روس
کی کیونسٹ فوجوں سے برسر پیکار تھے۔

دو سال پہلے ۱۹۹۶ء میں حکومت ترکی نے بھی مولانا مدظلہ کے اعزاز و اکرام میں ایک زبردست

جلد منعقد کیا تھا جس میں عرب و عجم کے درجنوں اہل علم نے مولانا کے علمی اہل کارناموں کے تجزیے پیش کیے تھے۔ اس موقع پر ڈاکٹر یوسف قرضاوی ڈاکٹر کٹر سیرت و سنت جامعہ قطر اور ڈاکٹر عبد الحلیم عولیس (مصری) سابق استاد جامعہ امام محمد ابن سعود ریاض کے مقالات قابل ذکر تھے۔

مولانا مدظلہ عالم رابطہ ادب اسلامی کے صدر ہیں جس کا ایک آفس کھنویں اور دوسرا ریاض میں ہے۔ اردو میں رابطہ کا ترجمان کاروانِ ادب کے نام سے سراہی جلد کی شکل میں شائع ہوتا ہے۔ عربی میں ریاض سے مجلۃ الادب الاسلامی کے نام سے پابندی کے ساتھ ڈاکٹر عبد القدوس البصالح کی ادارت میں ماہ بجاہ شائع ہوتا ہے اور تمام عرب ممالک میں مقبول ہے وہ شروع سے رابطہ عالم اسلامی کے محکمہ کے بنیادی ممبر ہیں، دعوتِ اسلامی کی عالمی مجلس اعلیٰ قاہرہ کے ممبر ہیں مجلس تحقیقات و نشریات کے صدر، دینی تعلیمی کونسل کے صدر، دار المصنفین خلیل اکیڈمی اعظم گڑھ کے صدر، دارالمعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے ممبر، اسلامی یونیورسٹیوں کی انجمن واقعہ رابطہ کے ممبر، عالمی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کی اڈوائزری کونسل کے ممبر، عربی اکیڈمی دمشق کے ممبر، عربی اکیڈمی قاہرہ کے ممبر، عربی اکیڈمی اردن کے ممبر، رائل اکیڈمی برائے اسلامی تمدن واقع اردن کے ممبر اور آکسفورڈ سنٹر برائے اسلامک اسٹڈیز کے صدر ہیں نیز جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کی مجلس تالیف کے اولین ممبروں میں ہیں۔

مولانا کی عربی کتابوں کی تعداد ایک سو ستتر ہے اور بیشتر کتابوں کے ترجمے انگریزی، اردو، فارسی اور ترکی زبانوں میں موجود ہیں۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اپنے ایک مقالے بعنوان ”دکائر الفقه الدعوي عند العلامة ابی الحسن الندوی“ میں مولانا کی دعوتی فکر کو جن میں بنیادی عناصر پر مبنی قرار دیا ہے وہ ہیں:

۱۔ ادیت کے مقابلے میں ایمان راسخ جو مولانا کی تین کتابوں: انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر، اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش اور الصراع بین الایمان والمادیة میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ عقل پروری کی برتری جس کی تشریح مولانا نے اپنے جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے خطبوں کے عبرت النبوة والانبیاء فی ضوء القرآن اور جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی کے اپنے لیکچر مندرجہ اور تہذیب (۱۹۴۲ء) میں کی ہے۔ جامعہ ملیہ میں مولانا نے یہ لیکچر

اُس وقت دیا تھا جب اُن کی عمر صرف تیس سال کی تھی۔

۳۔ قرآن کریم سے گہری وابستگی جو ان کے قرآنی مطالعوں، تأملات فی سورۃ الکہف،

اور آپ قرآن کا مطالعہ کس طرح کریں وغیرہ میں نظر آتی ہے۔

۴۔ سنت رسولؐ سے والہانہ شیفتگی جو مولانا کی کتاب نبی رحمت اور سیرت رسولؐ ایرانے

اطفال اور کارواںِ مدینہ کے مطالعے سے واضح ہوتی ہے۔

۵۔ روحانیت کی چنگا دیوں کو روشن کرنے کا جذبہ جو ان کی معرکۃ الآراء کتاب الزکات اور

کے اسرار و مصالح کی تشریح و تفہیم سے ظاہر ہوتا ہے۔

۶۔ مولانا کی دعوتِ فکر کی بھی خصوصیت مثبت اندازِ فکرِ تعمیرِ کدو کاوش اور توجہ کے

بجائے چڑھے جس کی وضاحت ان کی کتابوں، دو تضاد تصویریں اور اسلام کی سیاسی تفسیر

(اولانا مودودی اور سید قطب شہید کی خدمات میں گذرناات) کے مطالعے سے ہوتی ہے۔

۷۔ ساتویں خصوصیت جہاد فی سبیل اللہ کا احیاء ہے جو ان کی تصانیف: جب ایمان کی بہار آئی،

سیرت سید احمد شہید اور انسانی دُنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر کے مطالعے

سے اجاگر ہوتا ہے۔

۸۔ اسلامی تاریخ سے سبقت آموزی اور عظمائے اسلام کے کارناموں سے محبت اور جذبے

کا حصول جو ان کی کتابوں: تاریخ اسلام کا مددِ جزر اور تاریخِ دعوت و عزیمت کی

پانچوں جلدوں سے نمایاں ہے۔

۹۔ مغربی فکر اور مادہ پرستیا: تہذیب و تمدن پر تنقید جو ان کے آکسفورڈ یونیورسٹی کے

لیکچر مغرب اور اسلام اور مغرب سے کچھ صانِ صان باتیں اور دیگر کتب سے

واضح ہے۔

۱۰۔ دسویں خصوصیت جاہلی تعصب اور قوم پرستی کی تردید ہے جس کی عکاسی مولانا کی درجہ

کتابوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً: محمد رسول اللہ، روح العالم العربی، اُسموہا

منی، ہجرت ایھا العرب، عرب اور اسلام، اُسمی یا مہو، اُسمی یا

سوریت، اُسمی یا نہ ہاتھ الصحراء (الکویت)، کیف ینظر المسلمون

الى الجحائم وجريزة العرب؟ كيف دخل العرب التامغية اور العرب
يكتشفون انفسهم وغرو۔

۱۱۔ مولانا کی ذوقی فکر کا گیارہواں عنصر یا اس کی خصوصیت نعم نبوت اور ردّ عقاید است ہے جو

ان کی کتاب النبی الخاتم اور العقایدی والقادیانیة سے ظاہر ہے۔

۱۲۔ ذہنی ارتداد کا مقابلہ جو ان کی کتاب سادۃ دلائل بکر لکھا ہے نمایاں ہے۔

۱۳۔ امت مسلمہ کے تمام اذکار و کاسل اور اس کی بازیابی کی جدوجہد جو انسانی دنیا پر

مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر اور قیمۃ الامۃ الاسلامیۃ بین الامم و
دومہا فی العالم میں جھلکتی ہے۔

۱۴۔ صحابہ کرام کی عظمت جو ان کی کتاب دو متضاد تصویریں اور سیرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ
وغرو سے ظاہر ہے۔

۱۵۔ مولانا کے فکری پندرہویں بنیاد مسئلہ فلسطین اور بیت المقدس کی بازیابی پر توجہ
پر ہے مثلاً دیکھیے ان کی کتاب مسلمان اور مسئلہ فلسطین۔

۱۶۔ آزاد اسلامی تعلیم و تربیت کی ضرورت پر زور۔ مثال کے طور پر دیکھیے ان کی کتاب
التربیۃ الاسلامیۃ الحرۃ۔

۱۷۔ بچوں کی تربیت مثلاً قصص اور قصص من الدمانج وغرو۔

۱۸۔ مبلغین اور غلص کارکنوں کی تیاری جو ان کے عمومی کارناموں سے نمایاں ہے۔

۱۹۔ اسلامی بیداری اور اسلامی تحریکات کی توازن رہنمائی اور رفع نزاع باجمی ہوغزودۃ العلماء
کے بنیادی مقاصد میں ہے۔

۲۰۔ بیسویں اور اہم بنیاد یہ ہے کہ مولانا پوری انسانیت کو مخاطب کرتے ہیں، بائیس سال کی
عمر میں مولانا بابا صاحب ابیدکر سے ملنے بھی گئے اور ان کے سامنے اسلام کی دعوت
رکھی۔ آج کل وہ تحریک پیام انسانیت کے پلیٹ فارم سے شہر شہر جا کر غیر مسلموں کو
خطاب کرتے ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اپنے ایک دوسرے مقالے فقہ الدعوة عند العلامة

أبی الحسن میں لکھا ہے کہ مولانا کی سات خصوصیات قابلِ رشک ہیں اور وہ ہیں: دینی دین کی صفات سے ان کا متبع ہونا اور مواقع کا حصول و استعمال، عقل و حکمت سے سرفرازی، وسعتِ خاطر اور کثرتِ معلومات، ادبی صلاحیت و بصیرت اور جیتے جاگتے دل کے ساتھ مردِ مومن کے اخلاق و کردار اور صحیح اسلامی عقیدے سے ان کی شخصیت کا مزین ہونا۔

پروفیسر عبدالعلیم عویس نے اپنے مضامین میں جو پانچ قسطوں میں اندوہ کھٹو کے عربی ماہنامے البعث الاسلامی میں بعنوان: الشیخ ابوالحسن و فضایا الأمانة ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئے مولانا کے ان مراسلات و مکاتیب کو نمایاں کیا جو مولانا نے ہندو، ایرانی، ہندو کے تانین و ملوک اور ارباب اقتدار کو لکھے اور ان کو آخرت کی طرف متوجہ کیا مولانا کے اس طرح کے خطوط کا مجموعہ مکمل انعام کے نام سے شائع ہو چکا ہے جو عربی اسلوب اور انشاء پر دہلی کے علمی نمونے کے ساتھ ساتھ حضرت مولانا کی جرأت اور جذبے کا آغاز اور ان کے دھڑکنے ہوئے درد مند دل کا آئینہ دار ہے۔

میرے خیال میں مولانا کی سب سے اہم خصوصیت ان کا اخلاص و ایثار ہے۔ راقم سطور نے پہلی بار مولانا کو گیارہ سال کی عمر میں اپنے گاؤں انہونہ اضلع رائے پری میں ۱۹۵۶ء میں دیکھا، اس وقت بھی ان کا شہرہ تھا۔ جمعہ کے بعد ان کی تقریر ہوئی، سادگی و انکسار کے ہیچ میں ڈوبی ہوئی، اس تقریر کا عجیب اثر ہوا۔ عالم عربی میں مقبولیت کے چرچوں کے باوجود مولانا تبلیغی جماعت کے ساتھ گلیوں میں پھرتے مسجد کے فرش پر سوتے، اپنا سامان اٹھائے اٹھائے چلتے اور کھانا مل کرنا پکاتے کھاتے۔ یہ سب کچھ اخلاص و ایثار کے بغیر کیوں کر ممکن تھا؟

۱۹۵۸ء میں راقم ندوہ آگیا۔ ایک روز عربی اول کی کلاس میں استاذِ گرامی مولانا یحیٰ محمود الحسن ندوی کی کلاس جو رہی تھی۔ مولانا اعلیٰ میاں مدظلہ اچانک داخل ہو گئے جو اس وقت متعدد تعلیمات تھے۔ کلاس عربی بول چال (المحادثة العربیة) کی تھی۔ مولانا مدظلہ نے طلبہ سے سوالات کیے اور عربی میں جوابات دینے والوں کو جب خرچ تقسیم کر گئے، دس روپے راقم کے ہاتھ بھی گئے۔ اس وقت بھی مشہور تھا کہ مولانا ندوہ سے کوئی تنخواہ نہیں لیتے اور جب خاص سے بانٹتے ہی ہیں۔

۱۹۶۲ء میں جب راقم عالیت کے آخری سال میں زیرِ تعلیم تھا، ایک شناسا تشریف لائے، کہنے لگے: پرسوں محلہ حسین آباد میں بڑے امام باڑے کے پیچھے ہم نے ایک مدرسہ کھولا ہے، آپ آئیے،

کچھ وعظ فرمائیے اور مدرسے کا سنگ بنیاد رکھیے۔ میں گھبرایا۔ میں نے عرض کیا: سنگ بنیاد کسی بزرگ بزرگ کے ہاتھوں رکھوایئے، انھوں نے وقت کی قلت اور عدم رسائی کا عذر پیش کیا۔ میں فوراً ان کو ساتھ لے کر مہمان خانے پہنچا، جہاں مولانا مدظلہ قیام پذیر تھے۔ مولانا نے مدعا سن کر فوراً ہامی بھری۔ وقت مقررہ پر تیسرے روز بعد نماز مغرب ٹرے زور کی آمدھی چل رہی تھی، مولانا کی آنکھوں میں تکلیف بھی تھی، پھر بھی رکشے سے چلنے پر رضا مند ہوئے۔ شدید آندھی کے عالم میں ہم دونوں ڈالنگیج کے پل سے گزرتے ہوئے حسین آباد پہنچے، مجمع بے حد خوش ہوا۔ ایک گلاس ٹھنڈا مشروب پینے کے بعد مولانا مدظلہ نے مدرسے کا سنگ بنیاد رکھا اور تقریر فرمائی، نظامت کے فرائض اقامت نے انجام دیے اور مولانا بے حد خوش ہوئے۔ اس کے فوراً بعد رکشے ہی سے مولانا اپنے گھر گئے، دوڑو مدانہ ہوئے، میں ان کے ساتھ تھا۔ رکشے کے پیسے دونوں بار مولانا ہی نے خود ادا کیے اور شدت اصرار کے باوجود کسی کو بھی ادا نہ کرنے دیے۔ مولانا مدظلہ کے اس قسم کے اخلاص و ایثار کا اثر اقامت سطور کے دل و دماغ پر آج تک متوش و مرسم ہے۔ اللہ انھیں جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کا سایہ قائم و دائم رکھے، ان کی یہ روش ہر جگہ نمایاں رہتی ہے اور ان کے ہر کام میں سادگی و انکسار اور رضائے الہی کا جذبہ ہی متعمد رہتا ہے، وہ صحیح معنوں میں بقیۃ السلف ہیں۔ اقبال علیہ الرحمہ کے لفظوں میں:

پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلاں کی

سائے جس کی گرد راہ ہوں وہ کارواں تو ہے ♦♦

حیات اللہ انصاری

مستیدہ حامد

ان چند ناموں میں انھیں اردو کا مترادف سمجھا جاتا ہے ایک نام حیات اللہ انصاری صاحب کا تھا۔ ان کی طویل باعزت اور بار آور عمر اردو سے عہدِ دفاع بننے میں گزری۔ آزادی کے بعد اردو کے زوال کو روکنے اور اسے فروغ دینے کے لیے حیات اللہ انصاری نے مالکانہ انداز سے گونا گوں جتن کیے۔ ان کوششوں میں ان کی شریک حیات سلطانہ صاحبہ ان کی ہمسرتھیں۔ انجمن ترقی اردو اتر پردیش کی باگ ڈور ایک عرصے تک ان دونوں یعنی ایک یا دوسرے کے ہاتھوں میں رہی۔ اردو زبان و ادب میں ان کے علاوہ ایسے جوڑوں کو تلاش کیجئے جو ہم شرب و ہم ذوق و ہم خیال رہے ہوں تو نگاہِ جاہلین صاحب اور صالحہ عابدین پر پڑتی ہے اور ان سے کچھ پہلے تجاود حیدر یلدرم اور نذر تجاود حیدر صاحب (نذر الباقر صاحب) پر۔ لیکن اردو زبان کے دفاع اور فروغ کے لیے سدا سرگرم عمل ختمِ فلک نے حیات و سلطانہ ہی کو پایا۔ انجمن ترقی اردو کے طسوں میں اس ایک جاں و دو قاب جوڑے کی شرکت حاضرین کے لیے دلنواز اور حوصلہ افزا ہوتی تھی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے آزادی کی لڑائی میں جرات کے ساتھ حصہ لیا۔ وہ کانگریس کے رکن تھے، اس کے نثار خواں تھے۔ کانگریس کے طویل دورِ حکومت میں اردو کی حق تلفی ہوتی رہی۔ اس کے خلاف حیات اللہ انصاری صاحب نے احتجاج کیا۔ وہ احتجاج اتنا پر زور نہیں جوتا تھا کہ حکومت اس کی طرف دھیان دیتی۔ واقعہ یہ ہے اور یہ طبعی امر بھی ہے کہ عمر کے ساتھ امور پر ان کی گرفت ڈھیلی

ہونے لگی، کچھ اسی طرح جیسے آخری سالوں میں عجیب صاحب کی گرفت جامعہ اسلامیہ پر۔ لیل و نہار کسی کو بخشے نہیں۔ اور کسی کی شخصیت اور کمالات و اکتسابات کا تہنہ اس کے دورِ انضباط سے لگانا مریحانہ انصافی ہے۔ دوسری طرف اس سے پہلے کہ ہمارے قوال پذیر ہوں ہیں اپنے منصب سے ہٹ جانا چاہیے۔

انڈین نیشنل کانگریس ایسی تاریخی اور اتنی بڑی پارٹی تھی اور اس کے کوہ قامت رہاؤں نے نامکن کو اس طرح مکن کر دکھایا تھا کہ ہائے بڑے بڑے منکر اور مدبر تادیب اس کی مرعوبیت کے ظلم سے نہیں نکل پائے۔ اردو غریب اس پارٹی کے پاؤں تلے کھلی گئی تو الزام کس کے سر جانے گا۔ قوم کی قوم ابھی تک انگریزوں سے مرعوب ہے، کانگریس تو خیر ان کے بعد برسرِ اقتدار آئی۔

حیات اللہ انصاری صاحب نے جب ہوش سنبھالا تو آزادی کی لڑائی اپنے عروج پر تھی۔ اُس وقت سے لے کر آزادی کے حصول اور آزادی کے بعد نصف صدی تک وہ اپنے وطنِ عزیز کے جہدِ جہاد اور تعمیر و پیش رفت کا قریب سے اور غور سے مشاہدہ کرتے رہے۔ سنجیدہ اردو صحافت کا معیار قائم کرنے میں انھوں نے نمایاں حصہ لیا۔ اردو دیکھنے کو انھوں نے بہل بنا دیا (دس دن میں اردو)۔ صحافی کے علاوہ بحیثیت ناول نگار (ہو کے بھول) کے انھوں نے اقبصار حاصل کیا۔ اس پر مترادف سیاست بھی تھی۔ اردو زبان اپنے اس جامع حیثیات اور وسعتِ ادراکِ جاں نثار کی کمی کو محض تک محسوس کرتی رہے گی۔

حیات اللہ انصاری وسیع الانکار اور سرلیح الجذبات انسان تھے لیکن اپنی صحافت کو انھوں نے استدلال سے قریب اور جذبات سے دور رکھا۔ ان کا نام اور ان کے کام حیاتِ دوام کے ضامن ہیں۔ ♦♦

صلاح الدین محمود

(۱۹۳۴-۱۹۹۸)

مسعود اشعر

میں اپنی بات کہاں سے شروع کروں ! اس دن سے جب صبح ہی صبح ارسلان کافون آیا " ابو کا انتقال ہوگی " اور میرے منہ سے چیخ کی طرح نکلا " کیا؟ " اور اس کے بعد ایسا لگا جیسے میرے اپنے دل کی دھڑکن بھی بند ہو جائے گی۔ یاد روز پہلے اس دن سے جب اس شخص کافون آیا تھا " مسعود۔ میں تمہارے دفتر نہیں آسکا۔ غلو ہو گیا تھا۔ آٹھ دن گھر میں رہا۔ اب ٹھیک ہوں۔ دفتر بھی جا رہا ہوں۔ خالد اختر کو جو نیا خط لکھا ہے اس کی کاپی تمہارے لیے رکھی ہے کسی دن بھی پہنچا دوں گا۔ " یا پھر اس دن سے جب پہلی بار میں اس سے ملا تھا اور پریٹان ہو گیا تھا۔ یہ شخص اصل ہے یا بناوٹ؟ کتنا اصل ہے اور کتنی بناوٹ؟ " نہیں۔ یہ اصل نہیں ہو سکتا۔ "

اور جب ارسلان نے کہا " ابو کا انتقال ہو گیا تو میں پھر اس بے یقینی میں پہنچ گیا " نہیں۔ یہ سچ نہیں ہو سکتا۔ " صلاح الدین محمود کیسے مر سکتا ہے؟ اتنا تندرست و توانا، اتنا صحت مند کہ کبھی اس کی زبان سے کسی جسمانی تکلیف کی شکایت ہی نہیں سنی۔ پرسوں تک تو وہ بالکل ٹھیک ٹھاک تھے۔ " وہ تو کل رات تک ٹھیک تھے " ارسلان کہتا ہے " ایک دو دن سے ان کے منہ سے پانی بہت آ رہا تھا۔ ڈاکٹروں نے چیک کیا۔ کوئی خاص بیماری نہیں تھی۔ رات کو وہ باتیں کرتے رہے۔ صبح اٹھے دفتر جانے کے لیے تیار ہو رہے تھے کہ خون کی اٹلی آئی اور ختم ہو گئے۔ "

ہر انسان اپنے ذہن میں اپنی شخصیت اور اپنی ذات کا ایک خاص پیکر تراشتا ہے۔ لیکن

اس پیکر تراشی میں اس نے ماحول اس کے گھر والوں اور اس کے ملنے والوں کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر انسان اپنے خالص ذاتی پیکر کے ساتھ اس پیکر کو بھی اپنے ساتھ پروان چڑھاتا جو دوسروں نے اسے دیا ہے یا دوسرے اس سے منسوب کرتے ہیں۔ لیکن صلاح الدین محمود نے خود اپنے لیے اور دوسروں کے لیے۔ (اور ان دوسروں میں جانے انجانے سب ہی شامل ہیں)۔ اپنا جو پیکر تخلیق کیا تھا وہ خالصتاً اپنا ہی تھا۔ اٹھنا بیٹھنا، چلنا پھرنا، بولنا چلنا، کپڑے پہننا حتیٰ کہ کھانا پڑھنا تک۔ (چاہے وہ شاعری جو یا نثر) اس کا اپنا ہی تھا۔ اسے دیکھ کر اس کی باتیں سن کر اس کی شاعری پڑھ کر آپ کو کوئی اور یاد نہیں آتا۔ صرف صلاح الدین محمود ہی یاد آتا ہے۔ صلاح الدین کی ہر جھلک اس کی اپنی تھی۔ اور اپنی رہے گی۔

چھ فٹ سے بھی نکلتا قد۔ تھوڑا سا بھاری جسم، گورا رنگ، خوب گھنی گھنی بھوئی، اچھے نقش۔ اوپر سے ایک خاص لباس کر ایسا لباس اور کوئی نہیں پہنتا۔ کرتا شنوار یا کرتا پا جامہ سب پہنتے ہیں لیکن کت لگا اکڑا ہوا کھدر کا کرتا اور پتلون ایسا پا جامہ جس کی کریر پتلون کی طرح آگے کھڑی ہو صرف صلاح الدین محمود ہی پہن سکتا تھا۔ والد کا تعلق فیروز پور پنجاب سے اور نانا کا تعلق ساہیوال سے لیکن صلاح الدین صرف اور صرف علی گڑھ کا تھا۔ علی گڑھ بھی وہ جس میں لکھنؤ کی روایتی اور داستان تہذیب، نفاست اور ثقافت شامل تھی۔ ایسے نفاست پسند اور ثقہ لوگ تو اب لکھنؤ میں بھی نہیں رہے۔

بات کرنے سے پہلے سر کو ہٹا سا جھٹکا دینا (کہ چند سال پہلے گردن میں تکلیف رہ چکی تھی جس کی وجہ سے کافی عرصے گردن پر پلاسٹک کا پٹڑا سا کاربانڈ سے پھرے تھے) اور پھر خاص انداز میں کھٹکنا، اس کے بعد ٹھہر ٹھہر کر بات کرنا، بات کرتے ہوئے دونوں ہاتھ آگے پھیلانا اور دائیں ہاتھ کی پہلی انگلی بائیں ہاتھ کی پھیل پر اس طرح بھرتے جانا جیسے اس حرکت سے اس کی باتوں میں زور پیدا ہو رہا ہے۔ باتیں بھی انوکھی کہ آپ حیرت زدہ رہ جائیں۔ کوئی انسان ایسا بھی سوچ سکتا ہے؟ ایسی باتیں بھی کر سکتا ہے؟

مسعود حیرت سے تم "چاند" نہیں جانتے۔ تمہارے علاقے میں تو کافی جنگل تھے جب آپ گھنے درختوں اور جھاڑیوں میں سے گزر رہے ہوں اور اچانک ایسے میدان میں نکل آئیں جہاں صرف

گھاس ہوا، کوئی پڑ نہ ہوا، اسے چاندرو کہتے ہیں اور میں اپنی شاعری میں وہ چاندرو تلاش کرتا ہوں۔
میں گئے جنگل میں وہ چاندرو تلاش کر رہا ہوں۔

”مسعود۔ جس پڑ پر چڑیا نہ بیٹھی ہو وہ پڑ شجر نہیں ہوتا۔ شجر وہ ہے جس پر چڑیا بیٹھی ہو۔“

بچپن میں اس کے گھر میں ایک طوطا پلا ہوا تھا۔ اس طوطے سے اسے بہت پسند تھا۔ پھر
جانے کہا ہوا کہ وہ طوطا اندھا ہو گیا۔ اندھا ہوا تو بھول گیا کہ وہ پھر سے۔ میں بند ہے۔ اپنی اندھیری دنیا
میں بیٹھے بیٹھے وہ رینگتا اور ایک دم اڑا ہوا بھرتا۔ سلاخوں سے ٹکراتا اور گرجاتا۔ کئی بار زخمی بھی ہوا
لیکن اس نے اڑائی بھرا نہ چھوڑی۔ وہ طوطا تو کب کا ترنم گایا لیکن صلاح الدین محمود کو ہمیشہ کے
لیے زخمی کر گیا۔

طائر صلاح الدین محمود کی شاعری کا استعارہ ہی نہیں بنا آخر عمر تک اس کے دل کی
پھر پھر اہٹ بھی بنارہا۔ پاکستان کے ممتاز مصوّر اور پورٹریٹ چینیٹنگ کے بادشاہ سعید اختر نے
صلاح الدین کا پورٹریٹ بنایا تو اس کے بائیں کندھے پر ایک چڑیا بھی بٹھادی جو صلاح الدین کے
چہرے کی طرف دیکھ رہی ہے۔ ہم دوستوں نے وہ پورٹریٹ دیکھا تو عجیب سا لگا بلکہ کچی بات یہ ہے کہ
بے ساختہ ہنسی آگئی۔ لیکن صلاح الدین کے خیال میں اس چڑیا کے بغیر اس کی شخصیت سامنے
آہی نہیں سکتی تھی اور وہ کہتا یہ چڑیا اندھی ہے۔

اس کی شاعری میں ندی، جنگل، چاندرو، سورج، ہوا، شجر اور طائر بار بار اسی لیے آتے ہیں
کہ اس نے اپنے بچپن اور بچپن کی حیرت سے باہر نکلنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ بلکہ بچپن کی یادوں کے
جنگل میں زیادہ ہی گم ہوتا چلا گیا۔ آخری عمر کے مضامین وہی یادیں تو ہیں۔

مسعود۔ بچوں والی حیرت ہی میری شاعری کا Muse ہے۔“

یہ حیرت صرف شاعری تک ہی محدود نہیں تھی یہ حیرت اسے جانے کن کن علوم و فنون کے
سمندر میں کا منتھیں کراتی پھرتی تھی۔ اس نے انگلستان سے انجینیئرنگ کی ڈگری لی تھی اور اوپڈا میں
اعلیٰ عہدے پر فائز تھا۔ اس حوالے سے سائنسی علوم سے دلچسپی شاید قدرتی بات تھی لیکن وہاں تو کیا
سائنس اور کیا فنون لطیفہ اور کیا اسپورٹس کوئی موضوع اور کوئی مضمون ایسا نہیں تھا جس پر وہ کلمہ میں
نہ پڑتا ہو۔ اب میں ایک گھسا پٹا لفظ استعمال کروں کہ ادب، موسیقی، فلم، مصوری اور قصے کے موضوع

تو اس کا اورھنا بچھونا تھے ہی لیکن سائنس، طب، مذہب اور مخفی علوم پر ہونے والی ہرنئی سے نئی تحقیق پر بھی اس کی نظر ہوتی تھی۔

انتقال سے دوڑھائی مہینے پہلے کی بات ہے۔ میں بزنس کونسل لائبریری گیا، جہاں اکثر اس سے مڈبھیڑ ہو جاتی تھی، تو دیکھا کہ نئے پرانے سائنسی رسالے جمع کر رہے ہیں۔

”مسعود۔ تم نے کلوننگ پر کچھ پڑھا؟“

”اخباروں رسالوں میں جو چھپتا رہا ہے اُسے پڑھا رہا ہوں۔“

”نہیں مسعود۔ اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ انسانی تخلیق کی تاریخ میں بہت بڑا انقلاب ہے۔“

”آپ پڑھ لیجیے، ہم آپ سے پوچھ لیں گے۔“ میرا اکثر یہی جواب ہوتا تھا۔ کوئی کہاں تک اس شخص کے مطالعے کا ساتھ دے سکتا تھا۔

وہ شخص علم کے ساتھ کتابوں سے محبت کرنا بھی جانتا تھا۔ ہمیشہ کتاب کالائبریری اینڈیشن خریدتا۔ اگر کوئی پیریک کتاب خرید لی تو اسے اپنے خاص جلد ساز سے چمڑے کی جلد کا جامہ پہنایا۔ یہ جلد ساز بھی مٹی گڑھ کا ہے۔ اس کی لائبریری میں کوئی بد شکل کتاب داخل نہیں ہو سکتی تھی، جوانی میں کبھی مکروہات سے شوق رہا ہوگا کہ ان دنوں وہ خاصہ ڈیٹیلڈ فوجوان تھا اور اسپین کے جیسی قبیلوں میں گھومتا پھرتا تھا۔ لیکن اب ساہا سال سے سوائے کتابوں کی خریداری کے اور کوئی شوق نہیں تھا۔ اس شوق نے اسے رسوا بھی بہت کیا کہ کتابیں خریدنے کے لیے قرض بھی لینا پڑا۔ اور جب ہر مہینے کئی کئی قیمتی کتابیں خریدنا ضروری ہوں تو قرض ادا کرنا خاصہ دشوار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہے کہ اس طرح ایک ایسی ذاتی لائبریری بن گئی کہ ریسرچ اسکالر اس میں بیٹھ کر کسی بھی موضوع پر تحقیق کر سکتے ہیں۔

صلاح الدین نے شرمک لکھی لیکن جو لکھی اس کا اپنا ہی طرز اسلوب ہے۔ اور نثر اس وقت لکھی جب دل نے مجبور کیا۔ کسی زمانے میں اپنی ذاتی حکایات Fables لکھنا شروع کی تھیں۔ کہتے تھے کہ ہر شخص کی اپنی ذاتی Fables ہوتی ہیں میری بھی اپنی Fables ہیں۔ لیکن اسے جاری نہ رکھ سکا۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب وہ سویرا کا ایڈیٹر تھا۔ یہ ایڈیٹری دس سال چلی اور کیا زبردست رسالہ نکالا۔ اسی زمانے میں قرآن کا ترجمہ بھی شروع کیا اور ”رب“ کا ترجمہ ”پنپ پالنے

والا اور علیؑ کا ترجمہ مجت کیا جس پر لوگوں کو اعتراض تھا۔ شاید اسی لیے یہ کام چھوڑ دیا نقشب اول
 قباب گھر کے نام سے کتابیں بھجوانا بھی شروع کی تھیں لیکن وہ بھی کام۔ چلا۔ صرف کتابیں ہی بھجوا ہیں۔
 ایک انتظار حسین کا ناول جتنی اور دوسرا محمد کاظم کے مضامین کا مجموعہ۔ اور اصل سویرا کو اس نے
 اپنا پنچہ بنالیا تھا۔ جب سویرا اس سے پھین لیا تو اس ناول ٹوٹ گیا۔ اور پھر سانس خواب اچھوڑ
 رہ گئے۔ شاید اپنی سناو سی کا کوئی مجموعہ بھی اسی لیے نہیں چھپوا۔

آخری برسوں میں اس شخص نے بڑا کام کیا۔ راجندر سنگھ بیدی کے قریب قریب سانس
 ہی افسانے لکھا کر دیے۔ پھر عظیم بیگ چغتائی کا سارا کام اکٹھا کر دیا۔ اب سید رفیع حسین پر کام کر رہا تھا
 لیکن انتظار حسین کہتے ہیں کہ ۱۹۵۷ء کی جنگ آزادی کے شہور کرار خٹ خاں کی زندگی کے بارے
 میں بھی اس نے بہت سی نئی باتیں جمع کر رکھی تھیں اور اس کردار پر بھی کام کرنا چاہتا تھا۔ کہتا تھا
 کہ بہت سال بہت وجہ ان تھا۔ جب وہ انگلستان گیا تو بہت سی انگریز سورتیں اس پر
 مانتی ہوئیں۔

ندرت اور شدت یہ دو الفاظ ایسے ہیں جن کا اطلاق ان الفاظ کی پوری توانائی کے
 ساتھ صلاح الدین پر کیا جاسکتا ہے۔ مذہب سے بہت لگاؤ تھا لیکن کہتا کہ میرا اسلام میرا بانی
 کے بھجوں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ جسے پسند کرتا (جاسے انسان ہو چاہے کتاب یا گانا) پوری
 شدت کے ساتھ پسند کرتا اور جس سے نفرت کرتا تو پوری شدت کے ساتھ نفرت کرتا۔ نصیحت کا یہ عالم
 کہ امریکہ نے عراق پر حملہ کیا تو امریکی سینٹر جانا چھوڑ دیا۔ حالانکہ وہاں کی لائبریری اور فلیس اس کی
 روزمرہ زندگی کا حصہ تھیں۔

اس شخص کو زندہ رہنے کے لیے کن چیزوں کی ضرورت تھی؟ کتابوں، فلوں اور موسیقی کی۔ شاید
 یہ بالآخر ہو کیونکہ وہ شخص ایک ذمے دار گھریلو انسان بھی تھا۔ اچھا شوہر اور بچوں سے لڑکھارے کے والد
 باپ بھی تھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اگر اسے صرف کتابوں اور موسیقی کے ساتھ کسی غیر آباد جزیرے میں محبوس
 کر دیا جاتا تو وہ خوش خوشی زندگی گزار لیتا۔

"سعود۔ میرا چاہتا ہے کہ میں آخری عمر مالہ پ کے جزیرے پر گزار دوں۔" ایک بار اس نے

کہا تھا۔

کئی برس ہم دونوں کا یہ تیرہ راکر ہر شام اپنے انجینئر دوست ہاشم خان کے فلیٹ پر جمع ہوتے۔ گپیں مارتے، بحث مباحثے کرتے اور گانے سنتے۔ دوست تھے محمد خالد اختر، محمد کاظم، اکرام اللہ اور شیخ عزیز الرحمن۔ ان دنوں صلاح الدین نے سوجھا مکشی کا لاگ پلے ریکارڈ کہیں سے ٹھکایا تھا۔ سوجھا نے اپنے مخصوص کرناٹکی انداز میں میرا کے بچھن گائے ہیں۔ یہ بھی بات آمد عبادت کے طور پر سنے جاتے۔ کانن بالا، بچک ملک، جگ موہن اور سہگل کی باری اس کے بعد آتی۔ سوجھا مکشی کے بھمنوں سے صلاح الدین کی محبت کا یہ عالم تھا کہ اس نے ہم دوستوں کو ان کی کاپی کرا کے دی۔ اور پھر یہی شخص تھا جو ضیف رائے وغیرہ کے ساتھ قرآن پڑھنے اور کھینے کی محفلوں میں بھی پابندی کے ساتھ شامل ہوتا رہا۔

دنیا بھر کی کسی کتاب، کسی مصنف یا کسی مسلم یا کسی ڈائریکٹر، ایڈیٹر کے بارے میں مجھے کوئی بات معلوم کرنا ہوتی تو میں انسائیکلو پیڈیا سے رجوع نہیں کرتا، صرف صلاح الدین کو فون کر لیا کرتا اور مطمئن ہو جاتا۔ دوست مذاق اڑاتے "یار وہ نکھارتا ہے لگ گیا لگ گیا" لگا لگا۔ لیکن اس کے ننگے بھی اکثر ٹھیک ہی ہوتے تھے۔

اب مجھے پھر کوننگ کی بات یاد آ رہی ہے۔ صلاح الدین کوننگ پر رسالے اور کتابیں جمع کر رہا تھا کہ یہ اس کا شوق اور جنون تھا کہ جب ڈی این اے (DNA) کا غلط ہوا تھا تو اس نے اس وقت بھی مجھے ایک کتاب دی تھی کہ "مسودہ" اسے پڑھو اور اپنے بچوں کو پڑھاؤ۔" میں سوچ رہا ہوں کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ کوننگ اور جینیات کی انجینئرنگ ہو ہو وہ صلاح الدین جیسا پیدا کر دے؟ وہ انسان میرے پاس آئے۔ میں اس کے نرم گرم پیچھے ہاتھ میں اپنا خشک اور ٹھنڈا ہاتھ دینے کی کوشش کر رہا اور وہ عادت کے مطابق اپنے لیے لیے ہاتھ اس طرح دوڑتے پھیلائے جیسے پوری کائنات کو اپنے بازوؤں میں سمیٹ لینا چاہتا ہو اور پھر مجھے اپنے سینے سے لگائے۔ "مسودہ" اس طرح نہیں۔ اس طرح۔"

لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ کوننگ اور جینیاتی انجینئرنگ سب کچھ کر سکتی ہے صلاح الدین محمود جیسا دوبارہ پیدا نہیں کر سکتی۔

"مسودہ" میرے کانوں میں آواز آ رہی ہے "ایک نظم کہی ہے۔ آجاؤ اور سنو۔"

اور پھر کتا بوں کی نفیس الماریوں سے بھرے کمرے کی ساری کھڑکیاں بند کر دی گئیں۔

سادہ روشنیاں بجا دی گئیں۔ صرت ایک سیپ جلتا چھوڑ دیا گیا تاکہ نظم پڑھی جاسکے۔ بڑے اہتمام سے کھنڈار کو گلا صاف کیا گیا۔ گرہن کو دو تین بار بھٹکے دیے گئے۔ پہلے دونوں ہاتھ پورے جیلائے گئے پھر انھیں سیٹ کر دائیں ہاتھ کی پہلی انگلی بائیں ہاتھ کی پچھلی ہولی اتھیلی پر آہستہ سے رگڑی گئی اور نظم شروع ہو گئی (یہ نظم کم سے کم دو بار سنائی گئی کہ پہلی بار میں "غزہ نہیں آیا")

دوتے ہو

اب اپنے میں اپنے والے

چہرے کو اس دنیا میں

مرد پاکر

اپنے نہ ہرے

چہرے کے اندر سے

آئینوں سے

دوتے ہو

◆◆ کیوں دوتے ہو

ہندی مسئلہ ثقافت کے فروغ میں سید اشرف جہانگیر سمنائی کا حصہ

محمد اسحاق

ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جہاں متعدد اختلافات کے باوجود مختلف عناصر میں ہم آہنگی و اشتراک کا جذبہ موجود رہا ہے۔ جہاں دنیا کے تمام بڑے مذاہب نے ایک دوسرے کے اثرات قبول کیے۔ عبادیوں کے زوال کے بعد تو ایران اور وسط ایشیا کی تہذیب و فکر کے نمایندہ افراد کے ہندستان آنے کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا۔ سیاست، علم، ادب، فلسفہ اور تصوف ہر ایک کے نمائندے یہاں آکر آباد ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ ہندوستان کی حیثیت عہد وسطیٰ میں بالخصوص ایک ایسے مرکز کی ہو گئی جہاں کے خصائص و امتیازات کی وجہ سے لوگ یہاں آباد ہونے کو ترجیح دینے لگے اور غالباً ایسی کیفیت ہو گئی جس کا اظہار عراق کا ذکر کرتے ہوئے اسحاق بن ابراہیم موصلی نے اس قطعے میں کیا ہے:

ان قلبی بالتلّ تلّ عزّازہ

مع ظہی من الظباء الجوانی

شادن لم یر العراقی و فیہ

مع ظرف العراقی، دل الحجاز

یعنی میرا دل اس ٹیلے۔ حراز کے ٹیلے۔ میں چڑیاں بھرنے والی ایک اظھر ہرنی میں اٹکا ہوا ہے جس نے اگرچہ عراق کو دیکھا نہیں مگر اس کے باوجود اس میں عراق کی ظرافت کے ساتھ حجاز کے ناز و انداز بھی

جمع ہو گئے ہیں۔

بندہ کے کٹ جانے کے بعد شمالی ہندوستان کے اہم شہروں نے اپنی شاندار عظمت کا سکہ ہر جگہ قائم کرنے میں کوئی کمی نہیں کی حتیٰ کہ جو یہاں نہیں آیا وہ بھی یہاں آئے بغیر یہاں کے تصانف بیان کرنے میں مطالب اللسان ہو گیا۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ میں تصوف اور صوفیاء کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے ہندوستانی فکر کی عشق و محبت کی روایات میں صوفیاء معرفت الہی کی روح کا اضافہ کیا۔ تصوف کی روح عشق و محبت ہے۔ صوفی کی نگاہ میں دوست اور دشمن کی تیز مٹ جاتی ہے ہر جگہ ہر چیز میں اسے عشق و محبت کا جلوہ نظر آتا ہے ہر چیز سے محبت کی بر آتی ہے۔ ہر چیز اسے کھلی معلوم ہوتی ہے۔ ہر چیز اسے اپنی طرف کھینچتی ہے ساری کائنات اس کے عشق و محبت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اس رویے اور فکر و خیال کا اعطاف پر ہلکے پوری زندگی پر مہایت مثبت اثر پڑتا ہے۔

حضرت مخدوم سید اشرف جاگیر سمنانیؒ نے ارشاد فرمایا:

کلمۃ التصوف وحکایات التصوف بحر من بحای العرفان ومعدن من معادن الواحد ان یخرج منه اللؤلؤ والمرجان۔

یعنی تصوف کی باتیں اور معرفت کی حکایتیں عرفان کا سمندر اور دریاں کی کان ہیں جہاں سے لؤلؤ و مرجان برآمد ہوتے ہیں۔

تصوف کے اہم سلسلوں میں ایک سلسلہ کبرویہ ہے جس کے سنی اور صوفیاء تجربات کا دائرہ نہایت وسیع ہے جس کی بنیاد خواہ (وسطا ایشیا) کے حضرت نجم الدین کبرئی (۱۲۲۱-۱۱۷۵) نے رکھی تھی۔ انھوں نے تحصیل علم کے لیے عالم اسلام کی سیاحت کی پھر تقریباً ۶۱۱ھ میں خوارزم واپس آئے جہاں ۲۱-۱۲۴۰ میں خلجیوں کے حملوں کے دوران انھیں شہید کر دیا گیا۔ آپ کی آخری آرام گاہ ازگین میں واقع ہے۔

سلسلہ کبرویہ سے بہت سے ذیلی سلسلے وجود میں آئے۔ جن میں بیشتر ہندوستان آئے۔ بعض کا اب وجود بھی باقی نہ رہا لیکن تاریخی اعتبار سے آج بھی ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان ذیلی سلسلوں میں جو سلسلے ہندوستان آئے اور جن کے اثرات بھی غیر معمولی رہے ان میں فردوسیہ،

ہمدانیہ، اشرفیہ، نوربخشیر، یعقوبیہ وغیرہ ہیں۔ سید اشرف جہانگیر سمنانی کا شمار اُن بزرگوں میں ہوتا ہے جنہیں کبرویہ سلسلے کے روحانی پیشے سے سیراب ہونے کی بھرپور سعادت حاصل ہوئی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب نے انہیں سلسلے کے حاشیے میں تحریر فرمایا ہے کہ خواجہ اشرف جہانگیر سمنانی ایک ممتاز صوفی اور شیر تصانیف بزرگ تھے وہ شیخ علی ہمدانی کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے اور شیخ علاء الحق کے مریدوں کے حلقے میں شامل ہو گئے۔ کچھ چھ میں سکونت اختیار کی۔ مذکورہ کتاب میں مصنف نے اشرف جہانگیر سمنانی کی حیات و خدمات کا تذکرہ نہیں کیا۔ کیونکہ ان کی ولادت ہندوستان میں نہیں ہوئی اور ہندوستانی مسلمان کی ان کی تعریف کے دائرے میں وہ نہیں آتے ہیں۔ سید اشرف جہانگیر سمنانی اگرچہ ہندوستان میں نہیں پیدا ہوئے لیکن ہندوستان میں انہوں نے اپنی زندگی کا قیمتی حصہ گزارا، ہندوستانی سلاطین و اُمراء، صوفیاء و علماء اور عوام سے ان کے گہرے ماسم و رابطہ رہے۔ انہیں یہاں کی سرزمین سے خصوصی لگاؤ تھا۔ بنگال کا تذکرہ انہوں نے سلطان ابراہیم شریقی کے نام اپنے ایک تحریر کردہ مکتوب میں یوں کیا ہے،

”سبحان اللہ! بنگالہ ملک بھی کیسا ملک ہے کہ گرد و نواح کے اکثر اولیاء یہاں آکر آباد ہو گئے ہیں۔ زبے، دیار ہفت کالہ، کہ جہاں بہت سی برگزیدہ ہستیاں اطراف سے آکر بس گئی ہیں۔ چنانچہ صرف دیوگاؤں میں شیخ اعظم حضرت شہاب الدین سہروردی سے اتنی معتبر خلفاء مدفون ہیں اور اکثر خلفائے سہروردیہ مہسون میں جلالیہ فرقے کے بہت سے اصحاب دیوتاہ میں صاحب روضہ شیخ احمد شافعی اور حضرت شیخ شریف الدین توالماں کے کئی ایک بہترین برگزیدہ یار احباب نازکرئی ہیں اور ازلی اشنا عشری قہر خانے سونا گداؤں میں آسودہ خاک ہیں۔ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری اور خاص طور پر ان کے شاگرد یہیں ہوئے۔ ان کے علاوہ حضرت بدر عالم اور رائے بدر عالم زاہدی کے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ مختصراً کہ بنگالہ میں کسی ملک یا شہر کا تذکرہ ہی کیا کوئی تہنہ اور گداؤں ایسا نہیں کہ جس میں کوئی نہ کوئی منتخب روزگار مدفون نہ ہو۔“

اکثر مشہور خاندانوں کے مشائخ اسی جگہ موجود ہیں جو آسودہ خاک ہیں۔ ان کی تعداد بھی کافی ہے اور جو ہنوز زندہ ہیں وہ بھی ان گنت ہیں۔^۱

سید اشرف جہانگیر سمنانی نے ہندو اسلامی ثقافت کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے اخلاقیات اور قصوت پر اردو زبان کی تاریخ کا سب سے پہلا رسالہ تصنیف کیا۔^۲ اس کی ذات سے سماج کا ہر طبقہ، مسلمانین اور اہل آراء و مذاہب، علماء و صوفیاء، مسلم و غیر مسلم، مرد و عورتیں سمجھی متاثر ہوئے۔ انھوں نے ہندوستانی سماج کو سمنانی سماج، بادشاہت پر ترجیح دینا، اور ہندوستانی سماج نے انھیں ایسا پہنا کر ان کا نام اور ان کی خانقاہ آج بھی زارین کے لیے بے حد کشش رکھتی ہے۔

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حضرت مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانی کے والد ابراہیم شاہ سمنان کے بادشاہ تھے۔ علاء الدین کی وفات کے ۱۰۰ سال کے بیٹے ابراہیم شاد نے سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے۔ علاء الدین برکنی کو اپنا وزیر بنایا۔ انھیں تعلیم و تعلم عاصی دلچسپی تھی۔ وہ صوفی مارت تھے۔ ان کی زود ہوا جواہر احمدیوسی کی بیٹی خدیجہ تھیں جیسے مذہبی امیریں۔ بے حد دلچسپی تھی۔ سید اشرف ان نیک ماں باپ کے فرزند تھے۔ پندرہ سال کی عمر میں والد کی وفات ہو گئی۔ آپ کو سمنان کی سلطنت اپنے والد سے ورثہ میں ملی۔ بارہ سال تک حکومت کرنے کے بعد تائیس سال کی عمر میں ترک سلطنت اختیار کر کے عارف کامل کی تلاش میں نکل پڑے اور بنگال پہنچے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ بادشاہت کے دوران ایک بار سید اشرف سمنانی شکار کے لیے روانہ ہوئے۔ ایک گاؤں کے قریب خیمہ گاڑ دیا۔ وہاں ایک بوڑھی عورت روتی بیٹھتی آئی اور فریاد کیا کہ کسی سپاہی نے زبردستی اس کے گھر میں گھس کر اس کا دہی پی لیا ہے۔ سید اشرف نے دریافت فرمایا کہ تم اس کو پہچانتی ہو۔ اس عورت کے انکار پر انھوں نے سپاہیوں کو کھڑا کیا جس سپاہی پر شبہ ہو اس کے حلق میں انگلی ڈال دی۔ سپاہی کو فوراً تھے ہو گئی اور تازہ دہی اس کے پیٹ سے باہر آگئی۔ سپاہی کو سزا دینے کے بعد اس بوڑھی عورت کو معاوضہ دیا گیا۔^۳

لغات اشرفی کے مطابق آپ پیدائشی ولی تھے۔ سات برس کی عمر میں قرآن پاک کو سات مختلف قرات میں حفظ کر لیا تھا، چودہ برس کی عمر میں علوم ظاہری سے فراغت پائی۔^۴ والد کی وفات کے بعد ظاہر تخت و سلطنت پر شکن ہوئے لیکن قصوت میں دلچسپی کی وجہ سے خاصا وقت

حضرت شیخ زکین الدین علاء الدولہ کی صحبت میں گزرتا۔ اسی دوران آپ نے ایک خواب دیکھا جس میں انھیں ہندوستان جانے کی ہدایت تھی۔ انھوں نے اپنا خواب اپنی ماں خدیجہ بیگم سے بیان کیا اور سفر کی اجازت چاہی تو انھوں نے اس جواب کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے بھی خواب میں بشارت ملی ہے کہ تمھارا ایک لڑکا بہت بڑا فقیر ہوگا۔ چنانچہ وہ اپنے بھائی محمد شاہ کو تخت ہمدرد کے سلطنت سے دستبردار ہو گئے اور اپنی ماں کو الوداع کہا۔^{۱۱}

اللہ تعالیٰ کو سید اشرف جہانگیر سمنائی کو زمان و مکان کی محدود جہانگیری و بادشاہت سے اوپر اٹھا کر بہت ساری ساداتیں اور نوازشیں عطا کرنی تھیں :

منظر حق و منظر سر تحقیق برضائے دلش رحیم و شفیع
ہر کہ بادشست شاہ ہے شد دانند آمد بدست ماہے شد

یعنی حق کے منظر اور تحقیق کو نظر ہر کرنے والے ان کا دل مخلوق کے لیے رحم کرنے والا اور ہر ان ہے۔ جو شخص آپ کے ساتھ بیٹھا ہے، بادشاہ ہوتا ہے اور جو ہاتھ میں آتا ہے چاند ہو جاتا ہے۔^{۱۲}

آپ کا ذکر آپ کے نہایت مستند و معتبر مرید حضرت نظام عینی نے ان لفظوں میں کیا ہے :

در ولایت بہ سند شاہی	ولایت کے شاہی مسند پر
اونشست زردے آگاہی	وہ آگاہی کے اعتبار سے بیٹھا
نہ زرد حسی دلش رنجہ	کسی کی بے رنجی سے اس کا دل رنجہ نہیں ہے
نہ ز قبول کسے قوی پنجہ	اور کسی کے قبول کرنے سے اس کا ہاتھ مضبوط نہیں ہے
گفت حاش لبصر الوبی	اس کی حالت صبر ایوب جیسی ہوتی ہے
نخت راست زشت را خوابی	نخت کے لیے سست اور بُرے کے لیے اچھا ہے
نہ کسے را گرفت بر کارش	کسی کو اس کے کام پر نہیں پکڑتا ہے
نہ شکے در فنون گفتارش	اور اس کی گفتگو میں کوئی شک نہیں ہوتا ہے
گشت یاران کتاب و از سنت	طلب کرنے والوں کے لیے بلا احسان جلائے
طالبان را بہ سہی بہ منت	کتاب و سنت کا مددگار ہوا

و قش آں بر سر زبان راند
 کہ خدا خواہد و خدا داند
 بر تو ہر شے کے گیر و عقل
 کندش بر تو کشف در دم نقل
 روح در عرش و جسم در زنداں
 چہرہ او کثادہ لب خنداں
 شہرہ در شہر ہا پاک روی
 بازوی او شریعہ و عقل قوی
 تارک مملکت جہاں باقی
 صاحب شوکت خدا دانی
 در سلوک از مراتب ادنی
 قاب تو سین یافت او ادنی
 گرد آفاق پر معشہ نور
 حاضر و غایبش ز نور حضور
 در ضمیرش کہ ذات شہود است
 ہر چہ معدوم بود موجود است
 از کمال متابع نبوی
 منظر ہر واردات مصطفوی
 در جنابت کہ کعبہ علیا است
 ہمہ سر بر آستان صفا است
 اس کا وقت ساری زبانوں پر ہے
 کہ خدا چاہتا ہے اور خدا جانتا ہے
 جو مشکل تیرے پاس عقل لاتی ہے
 تو نقل کے وقت سے کھول دیتا ہے
 روح عیش میں اور جسم قید خانے میں
 اس کا چہرہ کٹا ہوا اور منہ خنداں ہے
 پاک روی میں تو شہور ہے
 اس کا بازو حق، شرع سے مضبوط ہے
 دنیا کی حکومت کا چھڑنے والا ہے
 خدا کا جاننے والا صاحب شوکت ہے
 سلوک میں ادنی مرتبے سے
 قاب تو سین او ادنی تک کمال پایا
 دنیا کے گرد فوری چمک سے بھرا ہوا ہے
 اس کے نور سے غایب اور حاضر روشن ہے
 اس کے دل میں کہ ذات شہود ہے
 جو کچھ معدوم ہے وہ موجود ہے
 حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری تابعداری سے
 آپ کے واردات کے منظر ہیں
 آپ کا دربار کہ بلند کعبہ ہے
 سارے لوگوں کا سر آستانے پر ہے
 ہمارے سردار، ہمارے مولیٰ، ہمارے سینوں کے لیے شفا، ہمارے دلوں کے طیب، اولیاء
 کے پیشوا، صاف دل والوں کے معتقد حضرت میر سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ۔

مع (اللہ تعالیٰ جمیع الطالبین المسترشدين الى يوم الدين) - اللہ تعالیٰ تمام طالبین اور

مریدین کو آپ کی ذات و صفات سے قیامت تک فائدہ عطا کرے^{۱۴}

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ ماوراء النہر سے چلے ہوئے بخارا اور مکرند آئے وہاں سے اوچ پہنچے جہاں ان کی ملاقات حضرت جلال الدین بخاری معروف بر جہانیاں جہاں گشت ۷۳۱ھ-۷۳۰ھ-۷۳۲ھ سے ہوئی۔ پھر دہلی، بنگال و بہار کا سفر کرتے ہوئے کچھوچھ شریف میں مقیم ہو گئے۔ کچھوچھ میں سکونت اختیار کرنے سے پہلے وہ پاؤڈرا (بنگال) میں رہے۔ جہاں شیخ طار الحق چشتی سے ان کی ملاقات ہوئی۔ انھوں نے نہایت پرتپاک انداز میں آپ کا خیر مقدم کیا اور آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ آپ نے ان کی خانقاہ میں بارہ برس گزارے جہاں سے آپ نور خرقہ اور خلافت نامہ حاصل ہوا۔ آپ کے پیرو مرشد نے آپ کو جہاں گیر کا لقب بھی دیا۔ اس کے بعد شیخ نے آپ سے جوہور میں سکونت اختیار کرنے کے لیے کہا آپ ان کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے وہاں سے جوہور کے لیے روانہ ہو گئے۔ پاؤڈرا کے عوام اور اُمراء کی بڑی تعداد آپ کو الوداع کہنے آمد آئی۔ خاصی تعداد میں لوگ اونٹوں، گھوڑوں اور علم و شائون کے ساتھ آپ کے ساتھ ہوئے جب آپ ان تمام لوازمات و اسباب کے ساتھ منیر پہنچے تو ایک مقامی صوفی شیخ سمن اردلی نے اس شان و شوکت کو ناپسند کیا۔ سید اشرف نے جواباً فرمایا کہ میں جن میں گھوڑے باندھے جاتے ہیں زمین میں ہوتی ہیں ان کے دل میں نہیں۔ پھر وہ عمد آباد (ضلع اعظم گڑھ کا ایک قصبہ) میں تشریف لائے۔ عمد آباد سے وہ ظفر آباد (نزد جوہور) آئے۔ کچھ دنوں ظفر آباد میں قیام کے بعد وہ جوہور آئے جہاں شرقی حکمران سلطان ابراہیم (۷۴۰-۷۴۱ھ) نے آپ کا استقبال کیا۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی آپ سے بہت متاثر ہوئے اور وہ آپ کے مریدوں میں شامل ہو گئے۔ سید اشرف سمنانی نے قاضی شہاب الدین کو اپنے خرتے اور خلافت سے نوازا^{۱۵}

بعد میں انھوں نے ریاست جوہور میں یوگیوں کی آبادی میں قیام کیا، جہاں کے باسے میں عام خیال تھا کہ اس جگہ جنوں کے اثرات ہیں^{۱۶}۔ اس جگہ کا پُرانا نام غالباً اسی نسبت سے دوح آباد رہا جو جو تبدیل ہو کر کچھوچھ ہو گیا^{۱۷}۔ کچھوچھ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر سرحدیہ کے لیے نکل پڑے اور اس مرتبہ وہ ملکہ منظرہ دوبار گئے۔ پھر مدینہ منورہ، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، سمنان، مشہد اور غزنہ ہوتے ہوئے ملتان اور دہلی کے راستے واپس آئے^{۱۸}۔

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا مزار کچھ شریف میں واقع ہے۔ یہ جگہ شمالی ہندوستان کے ان چند اہم مقامات میں سے ہے جہاں بلا کسی تعزیتی مذہب و نسل اور علاقہ عوام حاضر ہوتے رہتے ہیں اور آسیب و سحر زدہ اور دوسرے اداہن کے شکار لوگ اس مزار پر حاضر ہوتے ہیں اور ان کا بطور خاص علاج ہوتا ہے اور کما جاتا ہے کہ بفضل الہی یہ مریض وہاں صحت یاب بھی ہوتے ہیں۔ ان کے علاج میں ظالم نے بے رحم اور غیر انسانی طریقے بھی اختیار کیے جاتے ہیں وہ اپنے سرور کو دیواروں اور فرش پر پٹیتے اور ماتے نظر آتے ہیں۔

اس مزار پر شروع سے سلاطین، امرا و سلام و حصول برکت کے لیے حاضر ہوتے رہتے ہیں مزار کے گرد ایک ماکھ ہے جس نے مزار کا احاطہ کیا ہے اس کو نیز شریف کہتے ہیں۔ یہ ماکھ حضرت غلام کے عہد میں ان کے عقیدت مند و تربیت یافتہ مریدوں نے تیار کر لیا اور وہ بھی اس طرح کی کھادڑے کی ہر ضرب نفی و اثبات کی ضربوں کے ساتھ ہوتی تھی۔ اس کا یہی نہایت سحر بکھا جاتا ہے۔ مریض اس کو پیٹتے ہیں اس سے غسل کرتے ہیں، دوسرے مقامات پر تبرکہ کے لیے لے جاتے ہیں۔ بکثرت مریضوں کو اس سے شفا ہوتی ہے، سحر و جنت کے لیے تو یہ آسان عدالت مایہ ہے۔ روزِ عدالت ہوتی ہے اور صد ہا آسیب زدہ آستانے کے سامنے صفیں باندھے موجود ہوتے ہیں ان کے آسیب و جنت حاضر ہو جاتے ہیں اور توبہ کر کے آسیب زدہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور جو اجنبی شریر ہوتے ہیں وہ سزا یاب ہوتے ہیں، عجیب و غریب دقائق رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اس آستانے کا چراغ آسیب و سحر کے دفع کے لیے تمام ممالک میں جاتا ہے۔

سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ اپنے عہد کے ایک ممتاز صوفی اور مذہبی و روحانی پیشوا تھے۔ ان کے زہد و تقویٰ اور روحانی کمال سے سماج کا ہر طبقہ متاثر ہوا۔ ان کی ذات سے متعدد کرامات ظاہر ہوئیں بعد میں ان لوگوں نے مزید ان میں اضافے بھی کیے۔ لوگ اپنے ادوی اور روحانی فائدوں کے حصول کے لیے ان کی قربت کے خواہشمند ہوتے۔ ان کے ملفوظات اور حرکات بڑی احتیاط سے قلمبند ہوئیں۔ یہ اعتقاد عام طور پر اس زمانے میں بھی پایا جاتا تھا اور آج بھی سمجھا جاتا ہے کہ جو کچھ ان کی زبان سے ادا ہوتا وہ یقیناً پیش آتا ہے۔ ولی کامل کو یہ قدرت حاصل ہوتی ہے کہ عالم مثال سے اس عالم میں کسی چیز کو ظاہر کر سکیں۔ وہ بیماروں کو شفا دے سکتے ہیں۔ بہروں کی ساعت واپس لا سکتے

ہیں۔ ان کے واسطے سے عمر میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان تصورات نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں دوسرے اہم صوفیوں کی طرح ان کی خانقاہ، مزار اور آستانے سے بھی عقیدت و احترام کا غیر معمولی جذبہ پیدا کیا۔ بزرگوں سے محبت و عقیدت اور ان کے مرادوں کی زیارت اور ان سے استسنا کا مزاج ہندوستانی مسلمانوں میں ہی مخصوص نہ تھا بلکہ یہ مزاج عراق، ایران اور وسط ایشیا سے ہندوستانی مسلمانوں کو رہنے میں ملا تھا۔ نیز قریب ہندوستان کے گرد چیل کا وسیع تصور برادرانِ وطن میں پہلے ہی سے موجود تھا۔ مزید برآں مقامی دینی دیوتاؤں کی پوجا کا مقامی تصور جس کا آغاز ہندوستان میں ہوا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی زندگی پر بزرگوں کی عقیدت و محبت اور ان سے استسنا کی شکل میں ظاہر ہوا ہو۔ اگر معروضی اعزاز میں جائزہ لیا جائے تو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی کا کوئی دوسرا پہلو اپنے اندر اتنی، دست، گہرائی اور مضبوطی نہیں رکھتا جتنا بزرگوں سے عقیدت کا یہ مزاج جس کی شکل ہمیں پورے ہندوستان میں نظر آتی ہے اور جس کا اظہار کچھ جہ شریعت میں زائریں، مجاورین اور ان سے وابستہ افراد کا ذہن، لہجہ اور ادبِ محرم میں کرتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ احمد امین، مثنوی الاسلام، الجزر الاول، مطبوعہ لجنة التالیف والترجمة والنشر، القاہرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۶
- ۲۔ سید محمد امین اشرف جہانگیر مثنوی، لطائف اشرفی، جلد اول، مرتبہ، حضرت نظام مثنوی، اردو ترجمہ، مولانا عبدالحق پرتا پوری، دانش بک ڈپو، ٹانڈہ، فیض آباد، ۱۹۵۲ء، ص ۳۹
- ۳۔ ترقی منگم جے اسپنسر، The Sufi Orders in Islam، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، نیویارک، ۱۹۰۳ء، ص ۵۵
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۸-۵۵
- ۵۔ محمد مجیب، ایڈین سلسل، مثنوی رام منوہر لال پبلشرس پرائیویٹ لمیٹڈ، ۱۹۸۵ء، ص ۱۷۱
- ۶۔ ایس۔ ایم۔ اکرام و وحید قریشی (مترجمین)، دربار علی، ترجمہ و تعلیقات و حواشی، خواجہ عبدالحمید یزدانی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء، صفحات ۲-۳-۴

- ۱۔ محمد مصباح، 'الذین سلسلہ'، حوالہ سابق، صفحہ ۱۸۱
- ۲۔ سید وحید اشرف، 'مقدمہ لطائف اشرفی'، دانش گاہ مبارک، سیالکوٹ، ۱۹۷۶ء، صفحات ۱۱-۱۲
- ۳۔ سید اقبال احمد جوہری، 'تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جوہر'، جلد اول، 'دانش بک ڈپو'، لاہور، فیض آباد، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۹۹۶
- ۴۔ ۱۰۔ سید امام الدین، 'برکات الاولیاء'، دہلی، ۱۳۲۲ھ، صفحہ ۲۵
- ۵۔ 'تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جوہر'، حوالہ سابق، صفحات ۵-۹۹۷
- ۶۔ 'اردو دائرہ معارف اسلامیہ'، جلد دوم، 'دانش گاہ پنجاب لاہور'، ۱۹۶۶ء، صفحہ ۷۸، نیز چوتھی گزشتہ آن اترپردیش میں آباد۔ 'الہ آباد'، ۱۹۶۰ء، صفحات ۲-۳۸۲
- ۷۔ 'لطائف اشرفی'، حصہ اول، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۶-۳۳، ایضاً، صفحات ۷-۹
- ۸۔ شیخ عبداللطیف، (۱۳۰۱ھ-۱۳۵۱ھ) 'Muslim Mystic Movement in Bengal'،
- ۹۔ پی۔ بی۔ ایچ۔ کینی، 'مکتبہ'، ۱۹۹۳ء، صفحات ۲۸-۲۵
- ۱۰۔ شمل (انٹرنیٹ) 'Islam in the Indian sub-continent'، 'ایس ایچ'،
- ۱۱۔ برل، 'لنڈن'، 'دی نیو لیڈرس'، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۴۱
- ۱۲۔ 'اردو دائرہ معارف اسلامیہ'، حصہ دوم، 'حوالہ سابق'، صفحہ ۷۹
- ۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۷۹
- ۱۴۔ شاہ ابوالاحمد علی حسین اشرفی، 'لطائف اشرفی'، مراد آباد، بت ۱۹۸۸ء، ج ۲-۱
- ۱۵۔ شمل (انٹرنیٹ) 'Islam in the Indian sub-continent'، 'حوالہ سابق'،
- ۱۶۔ صفحہ ۴۱
- ۱۷۔ شاہ ابوالاحمد محمد علی حسین اشرفی، 'لطائف اشرفی'، حوالہ سابق، صفحات ج ۲-۱
- ۱۸۔ ڈیوگ ایس۔ سی، 'اورڈیناٹس ٹی مورس'، 'The Religious Quest of India'،
- ۱۹۔ 'Indian Islam'، 'اسکسپورٹ ڈیویژن پریس'، بمبئی، ۱۹۳۰ء، صفحات ۴۶-۱۳۱

لکھنؤ کی تاریخی عمارتوں کا فنی مطالعہ

سید محمد عزیز الدین حسین

لکھنؤ ہماری تہذیب کا ایسا جیتا جاگتا نمونہ تھا جو اپنی رنگینی، وسعت اور دلربائی کے اعتبار سے تقریباً ڈیڑھ سو سال تہذیب و ثقافت کے میدان میں ہندوستان کی سربراہی کا فرائض انجام دیتا رہا۔ یہ ہندوستانی و ایرانی تہذیبوں کا ایک خوبصورت سنگم تھا جس میں ہندوستانی اور ایرانی روایات کی لطافت ہم آغوش تھیں۔

مغل بادشاہوں اور خاص طور سے اکبر نے فنی ہم آہنگی پر بڑی توجہ دی۔ اکبر نے : صرٹ سیاسی مذہب صلح کل کہ پالیسی اپنائی بلکہ عالمگیری صلح کے پیغام کو سماج و ثقافت کی جڑوں تک پہنچا دیا تاکہ یہ ہم آہنگی مضبوط اور باعمران ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ سیاسی پالیسیوں کی جڑیں اتنی مضبوط نہیں ہوتیں جتنی کہ ثقافتی جڑیں گہری اور مضبوط ہوتی ہیں۔ ہمایوں کے عہد کے دوسرے دور (۱۵۵۵-۱۵۵۶ء) سے مغل حکومت کے دروازے ایرانی علماء اور دانشوروں کے لیے کھول دیے گئے۔ اکبر کے عہد (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) میں فتح اللہ شیرازی نے نظام تعلیم میں ایسی تبدیلیاں کیں جنہوں نے انقلاب برپا کر دیا۔ ہندوستانی مدرسوں کے نصاب تعلیم میں متولی علوم کو واضح طور پر ترجیح دی جانے لگی۔ عقلی علوم کی ہندوستان میں نشوونما میں ایرانی علماء نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ دراصل یہی وہ لوگ تھے جو ایران سے یہ علوم اور فنکار ساتھ لے کر آئے اور انھیں ہندوستان میں متعارف کرایا۔ ان علوم نے تخلیقی فکر کی قوت پیدا کی۔ اس کے نتیجے میں تہذیب و ثقافت کے ارتقا میں بڑی مدد ملی۔

بعض مندوستانی علماء نے نہ صرف ان علماء کی مخالفت کی بلکہ انھوں نے علوم معقولات کی بھی مخالفت کی اس لیے کہ ان کی اشاعت ان کے ذاتی مفادات کے لیے بھی خطرہ تھی۔ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں تخلیقی فکر کی قوت پیدا ہو اور اس سے سب سے بڑا خطرہ ان کی تعقید کو تھا۔ ان میں اہم کردار شیخ احمد سرہندی کا تھا۔ اکبر نے ان علماء کی قطعی کوئی پروا نہ کی اور اکبر نے ترکیبی حکمت عملی کو اپنایا جس سے ہندوستانیوں میں ہم آہنگی پیدا ہو سکے اور اس کا ذریعہ تہذیب و ثقافت کو بنایا اس لیے کہ تہذیب و ثقافت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ تہذیب و ثقافت میں کوئی تعصب نہیں ہوتا بلکہ ہر مذہب فکر کے ساتھ مل کر اس سماج میں ضم ہو جاتی ہیں اور بلا تفریق مذہب و ملت اپنے ہر عرصہ کا استقبال کرتی رہتی ہے۔ کیا کوئی بنا سکتا ہے کہ فن تعمیر نے کسی مذہب کے ساتھ تعصب برتنا۔ فن تعمیر نے ہر مذہب کے عبادت خانے بنانے میں کثرت دلی کا ثبوت دیا اور اپنا شمع تم کر کے اس کا حصہ بن گئے۔ اسی نے مندر کی تعمیر کی اور اسی نے گرجا اور مسجد کو ایک شکل دی۔ فن تعمیر کی خصوصیات مندر کے ساتھ مندر کی مسجد کے ساتھ مسجد کی اور چرچ کے ساتھ چرچ کی ہوئیں۔ جب تک کسی سماج میں ثقافتی قدریں مضبوط رہیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی ہم آہنگی رہے گی اور جیسے جیسے تہذیب و ثقافت کی جڑیں کمزور پڑنا شروع ہو جائیں گی سیاسی و سماجی معاملات میں بھی فترت و لڑائی و جھگڑا پیدا ہونے شروع ہو جائیں گے۔ مغل بادشاہ اکبر نے تہذیب و ثقافت کے ذریعے سے تمام ملک کو ایک وحدت میں ڈھالا۔ ان میں جن شعبوں نے اہم کردار ادا کیا وہ فن تعمیر، صنعت گری، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ تھے۔ اور نگریب نے تہذیب و ثقافت کی سرپرستی نہیں کی جس کے نتیجے میں وحدت ختم ہو کر انتشار میں تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ مغل حکومت مختلف قسم کے حادثات کا شکار ہوئی۔ مصطفیٰ دلی کی اس زلزلہ حالی کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

اے مصطفیٰ اس کا کروں مذکور کہاں تک ہے صاف تو یہ گلشنِ دہلی پر خسراں ہے
 اودھ مغل حکومت کے صوبوں میں سے ایک صوبہ تھا۔ اٹھارویں صدی کی ابتدا سے ہی مغل حکومت کا مرکزی نظام کمزور ہونا شروع ہوا اور صوبائی حکومتوں کا عروج شروع ہوا۔ انھوں نے آہستہ آہستہ طاقت حاصل کرنا شروع کر دی اس طرح سے صوبائی حکومتوں کا عروج ہوا۔ جہاں اٹھارویں صدی عیسوی میں دوسری تبدیلیاں واقع ہوئیں انھیں میں اودھ کی حکومت کا عروج نوابان اودھ کی

سرپرستی میں ہونا شروع ہوا۔ اودھ نہ صرف ایک نیا سیاسی مرکز بن کر ابھر بلکہ اسی دور ۱۷۰۰ء-۱۸۵۷ء میں اودھ کو تہذیبی و ثقافتی اعتبار سے بھی بڑی اہمیت حاصل رہی۔ دراصل تہذیبی روایات کے تحفظ کے لیے ایک پُر امن علاقے کی ضرورت تھی، وہ دہلی کے زوال کے بعد یا تو جنوب میں دکن تھا یا مشرق میں اودھ تھا۔ اودھ نے انگریزوں سے صلح کر کے کم از کم یہ اعقاد ضرور حاصل کر لیا تھا کہ روپیہ خواہ کتنا ہی صرف ہو لیکن ملک بیرونی حملوں اور اندرونی خانہ جنگیوں سے محفوظ رہے گا۔ اسی لیے لکھنؤ میں اس دور میں کوئی قلعہ تعمیر نہیں ہوا۔ لکھنؤ دہلی کے جلسی آداب اور تہذیبی اطوار کے لیے بھی ایک جائے پناہ قائم ہو گئی تھی۔ دہلی کے اثرات کی یہاں جو تجدید ہوئی وہ اودھ کے مادی وسائل کے مین مطابق تھی۔ لکھنؤ اپنے انصرام سلطنت و اختیارات کے لحاظ سے قدیم اور پر شوکت دہلی کا محض ایک مختصر نمونہ تھا اور اس طرح اودھ نے اپنے محدود وسائل کے پیش نظر قدرے چھوٹے پیمانے پر مشرقی تمدن کا آخری نمونہ پیش کیا۔ اس تہذیبی احیاء میں تین بڑے عناصر ایسے تھے جنہوں نے لکھنؤ کی تہذیب کو ایک امتیازی حیثیت دے دی تھی ان میں سب سے اہم عنصر مالی خوشحالی تھا۔ اس کے بعد مذہب کا ایک خاص انداز اور تیسرے نمبر پر اودھ کی مقامی خصوصیات۔ نوابان اودھ نے بھی سیاسی، سماجی، تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں مغلوں اور خاص طور سے اکبر کی ترکیبی حکمت عملی کو اپنایا۔ نوابان اودھ نے جہاں دوسرے فنون کے ارتقاء میں دل چسپی لی انہی میں فنِ تعمیر بھی تھا۔ ان کے دور میں مختلف قسم کی عمارتوں کی تعمیر ہوئی جو ہندوستان کے فنِ تعمیر کی تاریخ میں ایک باب کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا نے تو لکھنؤ کے چند آثارِ قدیمہ کو اپنی فہرست میں شامل کیا اور ان کی حفاظت کی ذمہ داری لی۔ انڈین نیشنل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ ہسٹریل ہیروٹچ یہ اہم کام انجام دے رہا ہے کہ وہ مختلف شہروں اور قصبات کی یادگار تاریخی عمارتوں کی مفصل فہرست تیار کروا رہا ہے کہ جن کو آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا نے اپنی فہرست میں شامل نہیں کیا۔ "انٹیک" ان غیر فہرستی آثارِ قدیمہ کی درجہ بندی بھی کروا رہا ہے تاکہ آئندہ پلان کے تحت ان کی حفاظت کا انتظام ہو سکے۔ انٹیک نے لکھنؤ کے غیر فہرستی آثارِ قدیمہ کی فہرست اور درجہ بندی کا کام راقم کے سپرد کیا۔ جس کو میں نے ۱۹۹۰ء میں مکمل کر دیا۔ میں اس سے پہلے کئی مرتبہ لکھنؤ گیا لیکن اس دفعہ میں دوسرے ہی خیالات کے ساتھ لکھنؤ پہنچا۔ میری دیرینہ خواہش تھی کہ میں لکھنؤ کے آثار

قدیم کا مطالعہ کروں۔ اب انٹیک نے مجھے وہ موقع فراہم کر دیا۔ ان آثارِ قدیمہ کی زبان ہوتی ہے اور یہ بولتے ہیں اور اپنی داستان بڑے خوشنما انداز میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ان کی زبان کو سمجھنا مشکل ہے۔ وادی سندھ کی تاریخ بھی تو اسی کے نتیجے میں لکھی گئی لیکن لکھنؤ جانے میں میری حالت تیر جیسی نہ تھی کہ وہی اور لکھنؤ کا عروج ملک یا دیگر مارتوں کے تحفظ کے لحاظ سے درنوں زوال شدہ تھے۔ لیکن لکھنؤ جانے اور وہاں کی یادگار مارتوں کے مطالعے کا شوق کچھ غالب ہے تھو، افسلف اور کچھ ملتا جلتا تھا:

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا یعنی

ہوس سیر و تماشا سودہ کم ہے ہم کو

مغفل سلسلہ شوق نہیں ہے یہ شہر

قوم میر خف و عوف حرم ہے ہم کو

لیے جاتی ہے کہیں ایک توقع غالب

جادو رہ، کشش کان کرم ہے ہم کو

یہ جذبہ کیوں نہ ہوتا اس لیے کہ میں ۱۹۹۰ء کے لکھنؤ کو دیکھنے نہیں گیا تھا بلکہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کے مطالعے کے لیے جا رہا تھا اور اس وقت کا لکھنؤ بقول میر انیس:

ہر دل ہے عندلیب گلستانِ لکھنؤ

رضواں بھی ہے جہاں میں ثنا خواں لکھنؤ

بقول رجب علی بیگ :

شنا رضواں بھی جس کا خوشہ ہیں ہے وہ بے شک لکھنؤ کی سرزمین ہے

اور بقول امیر سینائی :

کہاں ہوں گی امیر ایسی ادائیں حور و غماں میں

رہے گا خسلد میں بھی یاد ہم کو لکھنؤ برسوں

رجب علی بیگ ایک اور مقام پر لکھنؤ کی ثقافتی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں: سادہ بھادوں کے

بھالے وہ رنگین جھولنے والے دشتِ غربت میں یہ جلسہ جو یاد آ جاتا ہے۔ وہی پاش پاش ہوتا ہے

کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ قیصر باغ میں واقع علی شاہ نے ہر سال میلے کا بھی اہتمام کیا تھا۔ اس کے بارے میں امیر مینائی فرماتے ہیں:

امیر افسر وہ ہو کر غنیمتِ دل سوکھ جاتا ہے
وہ میلے ہم کو قیصر باغ کے جب یاد کرتے ہیں

لکھنؤ آثارِ قدیمہ کے لحاظ سے شمالی ہندوستان میں دہلی اور آگرے کے بعد تری اہمیت کا حامل ہے اس لیے کہ دہلی خاص طور سے جدید سلاطین کے فنِ تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک باب ہے اور آگرہ و فتح پور سیکری محلِ عہد میں فنِ تعمیر پر مطالعے کے لیے ایک باب کی حیثیت رکھتا ہے اور لکھنؤ اٹھارویں صدی میں فنِ تعمیر کے مطالعے کے لیے ایک اہم باب کی حیثیت رکھتا ہے۔

شجاع الدولہ نے فیض آباد کو اپنا مرکز بنایا اسی وجہ سے ان کی پوری توجہ فیض آباد پر رہی اور لکھنؤ پر کوئی توجہ نہ ہو سکی۔ لہذا لکھنؤ ثقافتی اعتبار سے اس دور میں کچھ ترقی نہ کر سکا۔ اسی لیے میر حسن دہلوی لکھنؤ کی اس کیفیت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

جب آیا میں دیارِ لکھنؤ میں
نہ دیکھا کچھ بہارِ لکھنؤ میں
ز بس یہ شہر بیڑ پہ بستا
کہیں اونچا کہیں نیچا ہے رستا
ہر اک کوچہ یہاں کا تنگ تر ہے
ہوا کا بھی بہ خشکیاں گذر ہے
کوئی یاں سیر کے قابل نہیں جا
کہ جب کر دیکھیے واں نمک تماشا

میر تقی میر بھی شاہجہاں آباد کو چھوڑ کر آئے تھے۔ دلی برباد ہو رہی تھی لیکن پھر بھی بہت بہتر تھی لیکن وہاں کچھ سہارا نہ تھا۔ اس حالت میں میر کو دلی چھوڑنی پڑی اور اس وقت لکھنؤ تہذیب و ثقافت کے میدان میں ابھی ارتقائی منازل طے کر رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت کوئی مقابلہ ہی نہ تھا۔ دلی سے جو لوگ اُجر کر آئے وہ شاہجہاں آباد کی تہذیب کو یاد کرتے تھے اور کبھی کبھی میر کی طرح اس طرح پھپھکتے

بھی تھے :

خواب دلی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا

وہیں اے لاش مر جاتا راسخہ نہ آیا مال

ابہرے عہد میں شیخ عبدالرحیم نے لکھنؤ میں باغات تلوائے حوض خواجہ اور اپنی رہائش کے لیے ایک ہزار کھٹ تولی تعمیر کروائی۔ عہد اور نگریب میں ایک مسجد تعمیر ہوئی جو عالمگیری مسجد کے نام سے جانی جاتی ہے۔

آصف الدولہ نے لکھنؤ کو اپنی حکومت کا مرکز قرار دیا اور لکھنؤ کے تہذیبی اور ثقافتی ارتقاء پر پوری توجہ دی۔ حالانکہ آصف الدولہ کے عہد میں بھی سیاسی و معاشی حالات بہتر نہ تھے اس لیے کہ یہ مغل حکومت کا زوال نہ تھا بلکہ خود جاگیردارانہ نظام ہی زوال پذیر تھا۔ اس کے نتیجے میں 'دودھ کی حکومت' کے ماؤسی وسائل کم ہوتے جا رہے تھے لیکن ان تمام مسائل کے باوجود بہت دولت تھی۔ اس زوال پذیر حالت میں ہی نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی ایک کثیر دولت ہندوستان گئے جاپٹے تھے اور پھر انگریزوں نے بے جانا شروع کر دی تھی اس کے باوجود کچھ حکمرانوں کے قبضے میں ابھی بھی کثیر دولت تھی۔ بقول تاریخ :

بادشاہ لکھنؤ کی ہو بیاں کس سے شکوہ

ہاتھ میں رکھتے ہیں جامِ جم گدائے لکھنؤ

اسی دلچسپی کے نتیجے میں لکھنؤ بستا جا رہا تھا اور آبادی کے آثار نمایاں تھے۔ دلی اور دوسرے مختلف شہروں سے فن کار لکھنؤ پہنچ چکے تھے اور ان کو نواب آصف الدولہ کی سرپرستی حاصل ہو چکی تھی۔ نتیجتاً لکھنؤ کی شکل ہی بدل گئی۔ میر حسن دہلی جو لکھنؤ کے بارے میں کچھ اور رائے رکھتے تھے وہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے :

رہے نت آصف الدولہ سلامت

کہ جس نے کی یہاں طرح اتامت

عمارت کی یہاں وہ اس نے بنیاد

کہ نطائے سے ہو جس کے جہاں شاد

شاہی اس نے سبیاں کی کدورت
 بنا دی لکھنؤ کی ایک صورت
 تیر جو لکھنؤ اگر لکھنؤ کے قیام کے مقابلے میں موت کو ترجیح دے رہے تھے برجستہ کہ اٹھے :

چشم بدور ایسی بستی سے
 یہی مقصد ہے ملک ہستی سے
 لکھنؤ دلی سے بھی بہتر ہے
 کو کو دل کی لاگ ایدھر ہے

غازی الدین حیدر کے دور میں اعلان بادشاہت کے بعد لکھنؤ نے اجڑی ہوئی دلی کو اپنا
 بالمقابل سمجھ کر اس پر فوق پانے کی کوشش تیز کر دی اور تہذیب و ثقافت کی بہت سی شقوں میں تبدیلی
 راہ پا گئی۔ جہاں لکھنؤ شہر دکھتے ہیں :

”زبان اور شاعری کے کلمات کے ساتھ لکھنؤ نے علم و فضل میں بھی
 ہندوستان کے تمام شہروں سے زیادہ ترقی کی۔ اگرچہ پوچھیے تو ظلم کے
 اعتبار سے لکھنؤ ہندوستان کا بغداد اور قرطبہ اور اقصائے شرق کا
 نیشاپور اور بخارا تھا“

تصدق حسین خاں نے ان یادگار عمارتوں کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے :

”اگر ہم دکنویہ پارک ہی کی شانی سرحد پر جا کر کھڑے ہو جائیں تو زمانہ
 شاہی کی تعمیر شدہ خوبصورت اور عالی شان عمارتوں کا ایک دلفریب اور
 جاذب نظر مجموعہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ مثلاً اپنی طرف آصف الدولہ
 کا مشہور عالم امام باڑہ بعد شان در عثمانی نظر آتا ہے۔ اس کے سامنے
 ہی ایک بلند ٹیلے پر حضرت اورنگزیب عالمگیر کی رفیع الشان مسجد اپنا
 جھمکوا دکھا رہی ہے اور اصرے نظریں پٹائیں تو بائیں جانب ہندوستان
 کا حسین ترین گنبد گھر آسمان سے باتیں کر رہا ہے۔ اس کے سامنے دولت
 خانہ آصفی کا رفیع الشان چھانک ہے جس کے قریب ہی ست کھنڈے

کی سر بھنگ عمارت اس کی نعل میں امام بارگاہ حسین آباد ایک دلربا یاد انداز
سے جلوہ گر ہے جس کا سنہری کمرخی گنبد اپنی چمکا ہٹ سے آنکھوں میں
چمکا چوند پیدا کرتا ہے۔ اس کی پشت پر شاہی مسجد ہے جس کی گلی کاری
اور رنگ آمیزی آنکھوں میں عکس حالی ہے اور نظر کو اپنی طرقت سے
بٹھنے نہیں دیتی۔

والا عبدالحلیم شرر لکھنؤ کا مرقع ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں :

”تیسرے باغ میں بیت سی شہنا اور ہاشان و شہرت دو منزلہ عمارتوں کا
ایک مربع مستطیل رقبہ دو پہلو چلائی تھا جس کا ایک رخ دریا کی جانب تھا
نور کے بعد ٹھوڑا لائی تیسرے باغ کا اندرونی صحن میں چھ بستی تھی
جلو خانہ کہا جاتا تھا۔ درمیان میں تھیں دو درختیں اس کے باہر یہاں
سے متصل ہی بہت سی عمارتیں تھیں جنہوں نے اس قطعہ زمین کو جو بڑے
روزگار بنا دیا تھا۔ یہ عمارتیں قیصر باغ کے مشرقی چھانک کے باہر تھیں لوگوں
کو اس چھانک سے نکلنے ہی دونوں جانب چوبلی اسکرینیں ملتی تھیں جن
میں سے گزر کر وہ جہنمی باغ میں پہنچتے۔ وہاں سے بائیں ہاتھ کی طرف مڑ کر
جل پریوں کے ایک عالی شان چھانک پر پہنچتے جس پر دارالہمام سلطنت
نواب علی خاں کا قیام رہتا تھا۔“

لکھنؤ کی تہذیب و ثقافت کی شہرت نے یورپ میں سیاحوں کی توجہ بھی اپنی طرف مبذول کرائی۔
ان میں سے اکثر لکھنؤ گئے، وہاں کے حالات کا مشاہدہ کیا اور ان کے تعلق اپنی رائے اپنے سفر ناموں میں
لکھی۔ ناٹن اپنے سفر نامے میں لکھنؤ کی عمارت کا ذکر کر کے ان الفاظ میں کرتا ہے :

”محل شاہی اودھ کا بعینہ وہی نقشہ تھا کہ جیسا عمارت شاہی قسطنطنیہ
یا ایوان شاہی جو فرح بخش کے نام سے موسوم ہے۔ اس کا بیرونی
حصہ زیادہ تر باغستان و شکوہ نہیں لیکن اس کی وسعت و طوالت کی
دلربائی نے اس کی صفت تعمیر اور شوکت سے زیادہ مجھے مجتہد کر دیا۔“

ولیم کھنؤ کے پہلے ایوان شاہی کی تعریف اس طرح بیان کرتا ہے:

”یہ دربار میں عربوں کا ایک سلسلہ ہے جو ایک دوسرے کے توازی اور برابری انداز کے ستونوں پر قائم ہیں۔ اس کی بچت اور دیواریں خوبصورتی کے ساتھ ملحق کی گئی ہیں اور سجاوٹ اور گنگلی کاری سے متعش ہیں۔ دربار ہمک آنے والا زینہ ایک خوبصورت چمن میں واقع ہے اس چمن کا قرینہ بانگل دیا ہی ہے جیسا کہ ہم اکثر ہندوستانی معصومی میں دیکھتے ہیں۔ اس عمارت کا بیرونی حصہ کچھ زیادہ توصیف کے قابل نہیں ہے۔ اسے دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ شاید بارہویں صدی میں یورپ کا پیر و نرنر کا غسل بھی اسی انداز کا ہوگا“

لیونلڈ اوٹن اپنے سفر نامے میں کھنؤ کا نقشہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:

”ان مناظر سے گزر کر جب شہر اپنی لاتعداد میناروں، سنہری اور سفید گنبدوں، دیوان شاہی کی خوبصورت برجیوں، عالی شان مقبروں اور پُر شکوہ بگدوں کے ساتھ سامنے آتا تھا تو یہ منظر تصویہ دیکھنے والے کو غریبیت کر کے خالص مشرقیت میں تبدیل کر دیتا ہے۔“

کھنؤ کے آثار قدیمہ کی تشکیل اس طرح ہے کہ غیر فہرستی آثار قدیمہ جن کا ذکر آریکا لوجیکل سرسے آن انڈیا کی فہرست میں نہیں ہے۔ ۹ء میں ان میں سے کچھ آثار قدیمہ اسے ’گریڈ میں آتے ہیں اور باقی تمام عمارتیں ’بی، گریڈ میں آتی ہیں۔ ان یادگار عمارتوں کو جن کی تعمیر نوابان اودھ کے اور میں وجود میں آئی ان کو دو درجوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک مذہبی عمارات اور دوسرے غیر مذہبی عمارات۔ مذہبی عمارتوں میں مساجد، درگاہیں، امام باڑے، مقبرے، کربلائیں، عید گاہیں، مندر، چرچ اور کچھ تعلیمی ادارے۔ غیر مذہبی عمارتوں میں محلات، پُل، عدالتیں، حویلیاں اور یونیورسٹی۔ فہرست کے مطابق گریڈ اے اور بی کی یادگار عمارتوں میں بارہ مساجد، پندرہ امام باڑے، ست مندر، دو چرچ، چار مقبرے، تین کربلائیں، تین کنڈے، دو دروازے، ایک پُل، ایک عدالت، ایک عید گاہ اور ایکس تعلیمی ادارے ہیں۔ ان میں مشہور عمارتوں کی فہرست اس طرح ہے۔ امام باڑہ، محلہ آفاق،

کاغذیں، کربلا رفیق الدولہ، جنوں کی مسجد، کالا امام بارگاہ، امام بارگاہ محل حسین خان، طبعی والی مسجد، جنگنا تھہ مندر، کلیان گری مندر، سورج کنڈ، شیتلا دیوی مندر، کربلائے معلت الدولہ، امام بارگاہ غدا ان کاب، درگاہ شاہ محمد، مدرسہ مانطیہ، مدرستہ الواغلیں، ندوۃ العلماء، امام بارگاہ دلال گول دروازہ، ہونان مندر، مقبرہ حکیم مہدی، ٹھٹھو نیورسٹی، کولون تعلقہ دارکالی، پورٹو کونیٹ، درگاہ حضرت عباس اور شاہ نعمت وغیرہ۔ لیکن ان عمارت کے علاوہ اور بھی یادگار عمارتیں موجود ہیں لیکن کچھ بنیادی اصولوں کے تحت ان کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

اودھ کے فن تعمیر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا اودھ کی حکومت کے قیام سے دور آصفی ٹمک اور پھر آصفی دور کے بعد کا زمانہ۔ اودھ محل حکومت کا صوبہ تھا۔ مرکز نے جہاں ان صوبوں کے دوسرے نظام زندگی کو متاثر کیا۔ فن تعمیر بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اسی کے نتیجے میں اودھ کا فن تعمیر بھی محل فن تعمیر سے متاثر رہا جو ہندوستانی اور ایرانی فن تعمیر کی اہم خصوصیات کے ارتباط کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اودھ سیاسی طور پر بھی دہلی کے حکمرانوں سے متاثر تھا تو یہ اثرات اودھ کی ثقافتی زندگی میں بھی آئے۔ اس دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں مندرجہ ذیل فنئی خصوصیات مشہور تھیں۔ ایک تو عمارت کا پلان اور دوسرے اس کے احاطے کا پلان پھر اس میں باغ اس لیے کہ باغ کے ساتھ مقبرے کا پلان جس کو گارڈن ٹمب کہتے ہیں ایرانی فن تعمیر سے ملتی ہے۔ مغلوں سے پہلے ہندوستان میں گارڈن ٹمب کا کوئی تصور نہیں تھا۔ نوابین اودھ کی پہلی یادگار تعمیر صفدر جنگ کا مقبرہ ہے جو مقبرے کی جملہ خصوصیات کا حامل ہے۔ دوسرے عمارت کی تعمیر اونچی کرسی اور اس پر پہلے ایک پلیٹ فارم کی تعمیر اور پھر اس پر اصل عمارت کی تعمیر۔ عہد سلطنت میں اونچی کرسی اور اس پر پلیٹ فارم پر عمارت کی تعمیر کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ یہ بھی مغلوں نے ایرانی فن تعمیر ہی سے لیا تھا۔ اس کی پہلی مثال ہایدل کا مقبرہ ہے۔ اودھ میں پہلے دور کی عمارتوں میں شاہجہانی محراب کا استعمال کافی ہے۔ اس شاہجہانی محراب میں ایک جدت اور خوبصورتی اس طرح پیدا کر دی کہ اس کی ذک کو اس طرح گول کر کے بنایا جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محرابیں انتہائی خوبصورت انداز میں دونوں ہاتھ جوڑ کر ہر آنے والے کا خیر مقدم کر رہی ہوں۔ اودھ کے پہلے تعمیری دور کے مینارے بڑے نفیس اور ربک ہیں۔ ان میناروں کا گوشتی کے کنارے سے نظارہ ہر دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتا ہے۔

اصفی دور تک تعمیر ہونے والی عمارتیں منحل فن تعمیر پر مبنی نظر آتی ہیں۔ اس دور کی عمارتیں یورپین انداز سے بالکل بیگانہ ہیں۔

جب منحل حکومت کا زوال ہوا اور برٹش راج کا عروج ہوا تو نہ صرف سیاسی طور پر انگریز حاوی ہونا شروع ہوئے بلکہ انھوں نے ہندوستانی تہذیب و ثقافت کو بھی متاثر کرنا شروع کر دیا۔ اودھ بھی اس مغربی تہذیب سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس تبدیلی مذاق و انداز کا ذمہ دار وہی حکومت 'سعادت علی خاں کی جزیسی اور انگریزی اثرات کی افراط کو بٹھرایا جاسکتا ہے۔ غازی الدین حیدر کے دور میں تعمیر ہونے والی عمارتوں میں تو مغربی فن تعمیر کی خصوصیات کا غلبہ ہے۔ اگرچہ منزل کی محرابوں اور سنہری چھتریوں کو الگ کر دیا جائے تو اس عمارت پر ہندوستانی عمارت ہونے کا اطلاق مشکل سے ہی ہو سکے گا۔ لیکن شاہ نجف اور دوسرے مقابر کی تعمیر میں مذہبی جذبے نے مغربی انداز شامل ہونے نہیں دیا۔ نصیر الدین حیدر نے انگریزی ثقافت کو اپنایا۔ محمد علی شاہ کے عہد سے فن تعمیر میں پھر ایک تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ حسین آباد، جات مسجد اور ست کھنڈا وغیرہ میں حسن و زیبائی کا زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔ گنبدوں میں وہی سبک ہیں اور خوبصورتی ہے کہ تاج محل کے گنبد کی تعمیر کے بعد پیدا ہو چکی تھی۔ واجد علی شاہ کے عہد کے فن تعمیر کا نمونہ تعمیر باغ کی عمارتیں ہیں۔ تعمیر میں تخلیقیت کے بجائے ضرورت اور سادگی کا پہلو نمایاں رکھا گیا ہے۔ کین کا خیال ہے کہ ان عمارتوں میں اطالوی اور افغانی طرز تعمیر کا امتزاج اس طرح عمل میں آیا ہے کہ بجائے لطافت کے ایک امتزاجی کیفیت زیادہ واضح رہتی ہے۔ نوابان اودھ نے عمارات کی تعمیر میں نہ صرف لکھنؤ میں دہلی کی بلکہ انھوں نے واقع کے کچھ مہر میں مقامات جیسے کر بلا اور کونے میں بھی مقبروں کی تعمیر و زیبائش کرائی۔ نواب آصف الدولہ نے تیس ہزار روپے حضرت عباس کے روضے واقع کر بلا کے صدر دروازے کی زیبائش پر مرن کیے اور کونے میں حضرت مسلم اور ہانی کے مقبرے بھی تعمیر کرائے۔

فن تعمیر کی تاریخ میں نہ صرف ہندوستان بلکہ پوری دنیا میں نوابان اودھ نے ایک نئے باب کا اضافہ کیا اور وہ ہے امام بارہ۔ حزاواری امام حسین کا قیام تو واقعہ کر بلا کے بعد وجود میں گیا تھا اور ہندوستان میں حزاواری امام حسین تیرھویں صدی عیسوی میں صوفیائے کرام کی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ یہ نام بھی صوفیاء کا دیا ہوا ہے اس لیے کہ امام بارہ نام کا ادارہ نوابان اودھ

اور مولانا دلاور علی سے پہلے سے موجود تھا۔ لیکن مساجد مقبروں درگاہوں اور خانقاہوں وغیرہ کا تو فن تعمیر اور اس کا پلان طے ہو چکا تھا لیکن آصف الدولہ سے پہلے امام باڑے کا فن تعمیر اب اس کہیں موجود نہ تھا۔ اس طرح آصف الدولہ کے امام باڑے کی تعمیر ہندوستان میں فن تعمیر کے ارتقا میں ایک بڑا کارنامہ ہے۔ امام باڑے کی اصل شکل فنی اعتبار سے نواب آصف الدولہ کے عہد میں سامنے آئی۔ امام باڑے کا مزاج عموماً یہ ہے جتنی بلا تفریق مذہب ملت سب کے لیے اس کے دروازے کھلے ہوتے ہیں۔ اس مزاج نے امام باڑے کے خشت میں عمارتی انداز اور سماجی معاملات میں یکجہالت پیدا کر دی۔ بادشاہوں کی بنالی ہوئی کچھ مساجد جو انھوں نے مغلوں میں تعمیر کیں اس کے دروازے سب کے لیے کھلے نہیں رہے بلکہ وہ صرف خواص کے لیے تھیں لیکن امام باڑہ آصف الدولہ کے دروازے تمام و خواص کے لیے بلا تفریق مذہب و ملت سب کے لیے کھلے رہے۔ امام باڑے کا پلان اس طرح ہو گا کہ امام باڑے کی عمارت مقبروں اور درگاہوں سے منقطع رہے گی اس طرح کہ پہلے ایک صدارت دروازہ اس کے بعد صحن پھر اونچی کرسی پر ایک دیست والاں جس میں عمارتیں ہوں گی اور پھر اس کے اندر نہ نشین جہاں تعزیر، مزارع اور علم سوار کیے جائیں گے اس کی کرسی والاں کی نشست سے اونچی ہوگی۔ والاں کے کسی ایک جانب منبر ہو گا جس پر بیٹھ کر عالم اپنی تقریر یا مرثیہ خواں مرثیہ پڑھے گا۔ والاں کی درمیانی منزل میں سردریاں ہوں گی جہاں سے مستورات مجلس میں ہونے والی تقریر کو سن سکیں۔ اس امام باڑے کے پلان میں نواب آصف الدولہ نے اپنے بیٹھنے کی جگہ کا تعین نہیں کیا جس کے نتیجے میں نواب بھی اسی فرش پر بیٹھیں گے جہاں دوسرے حضرات بیٹھے ہوں گے۔ اس طرح امام باڑے نے علماء کے کھوٹے ہوئے وقار کو دوبارہ حیات بخشی کہ اب نواب فرش پر بیٹھے ہیں اور عالم منبر پر، نواب سے کہیں اوپر۔ علماء نے ملکیت کو مان کر اور بادشاہوں کی اطاعت کو ضروری قرار دے کر اپنے وقار کو کھودیا تھا۔ دربار میں بادشاہ اوپر بیٹھے اور علماء ہاتھ باندھے ہوئے زمین پر کھڑے رہتے۔ اس کو اگر صوفیاء کی کرامت نہ کہا جائے تو اور کیا کہ امام باڑہ بنا کر صوفیاء نے علماء کو ان کی کھوئی ہوئی عزت واپس دلا دی۔ امام باڑے کی جب ایک شکل قرار پائی تو دوسرے شہروں اور قصبات میں جو امام باڑے تعمیر ہوئے ان میں انھیں فن تعمیر کی خصوصیات کا خیال رکھا گیا۔ لہذا امام باڑے کی تعمیر اور اس کو مختلف فنی خصوصیات سے سنوارنے کا سہرا نواب آصف الدولہ کے سر

ہے۔ نواب آصف الدولہ کے تعمیر کردہ امام باڑے کی ایک خصوصیت منحل مقبروں کی طرح ہے کہ جیسے منحلوں نے اپنے مقبروں میں مثلاً ہایوں کا مقبرہ، اعتماد الدولہ اور تاج محل میں جو دراصل قبرستان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہاں تعمیری خصوصیات اور پلان کے ذریعے زندگی کے آثار پیدا کر دیے۔ وہی بات آصف الدولہ نے اپنے تعمیر کردہ امام باڑے میں بھی پیدا کی کہ اس امام باڑے میں داخل ہونے کے بعد محزون و ملال محسوس نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر قوم کے مزاج میں غزن و ملال پیدا ہو گیا تو وہ کوئی تعمیری کام نہ کر سکے گی۔

لکھنؤ کی ان یادگار عمارتوں کے مطالعے کے بعد لکھنؤ کی عظمت و برتری ابھر کر سامنے آتی ہے اور واقعی بقول خدا علی عیش :

لکھنؤ رشک وہ رضواں تھا کبھی

یہ یادگار عمارتیں نہ صرف فنی اعتبار سے اہمیت کی حامل ہیں بلکہ ادھک کی سیاسی، معاشی، سماجی، مذہبی اور ثقافتی زندگی کے مطالعے کے لیے اس دور کی تاریخ کو لکھنے کا ایک اہم ماخذ ہیں۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ لکھنؤ کی ان عمارتوں کا بھی وہی حشر ہو رہا ہے جو دہلی و آگرہ اور دوسرے شہروں کی یادگار عمارتوں کا حال ہے۔ آریکا لو جیکل سرورے آف انڈیا نے تو چند یادگار عمارتوں کے تحفظ کی فیس واری لے لی ہے اور باقی کو برباد ہونے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ مثال کے طور پر لکھنؤ میں حکیم محمد ہدی کے مقبرے کو لوگوں نے اپنی رہائش گاہ میں تبدیل کر لیا ہے۔ لکھنؤ کی یادگار عمارتوں میں ایک بڑی تعداد مذہبی عمارتوں کی ہے لہذا وہ اس وجہ سے بچ گئیں۔ لیکن اب ان قدیم یادگار عمارتوں کے تحفظ کا سوال پیدا ہو گیا ہے اس لیے کہ یہ عمارتیں ایک طویل سفر طے کرنے کے بعد اور گرم و سرد موسم برداشت کرنے کے بعد شکستگی کی طرف مائل ہیں۔ ان عمارتوں کو مزید نقصان، ۱۸۵۷ء کے فخر اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہندوستان سے بھی پہنچا۔ ان میں نئے چوٹے اور سالے کی مینار ختم ہو چکی ہے۔ گنبد شکستہ ہوئے ہیں۔ میناروں کے حصے ٹوٹ رہے ہیں۔ ان عمارتوں کی چار دیواریاں جو اب تک ان کی حفاظت کر رہی تھیں وہ بھی اک زمانہ دراز سے کھڑے کھڑے تھک چکی ہیں اور کہیں کہیں سے پیٹھ چکی ہیں یا بٹھا دی گئی ہیں تاکہ ان کو بھی راحت ملے اور ان یادگار عمارتوں پر قبضہ کرنے والوں کو بھی آسانی ہو اس لیے کہ اب لکھنؤ میں زمین کی قیمت بہت ہے۔ کچھ عمارتیں برباد ہو چکیں اور کچھ بربادی کی طرف گامزن

ہیں۔ ان حالات کی ذمہ داری مرکزی و صوبائی حکومتیں اور عوام دونوں ہیں اور اس طرح سے ہماری اس تہذیبی میراث کو برقرار ہونے دینے میں بلا برکے شریک ہیں۔ بس اب تو کیا ہے بقول شاعر:

اب ہم ہیں اور ماتم یک شہر آرد

لیکن ابھی وقت ہے اگر مرکزی حکومت، اتر پردیش سرکار اور ہم ان عمارتوں کے حفظ کی طرف توجہ دیں اور ان کی مرمت اور حفاظت کا کام انجام دینا شروع کریں تو ابھی بھی زیادہ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ ان عمارتوں کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ مرمت کے علاوہ عوام میں ان یادگار عمارتوں کے تعلق بیداری پیدا کر کے۔ یہاں کے دانشور موزعین ایک ایک عمارت کو لے کر لکھنؤ کے مقامی اخبارات میں مضامین لکھیں تاکہ عوام ان یادگار عمارتوں کی اہمیت سے واقف ہو سکیں اور جب عوام واقف ہو جائیں گے تو وہ اس کی حفاظت بھی کریں گے اور اس کے لیے پریس ایک ایجمر کار ادا کر سکتا ہے۔ دوسرے لکھنؤ میں جو ٹورسٹ آتے ہیں وہ صرف چند عمارتوں کو دیکھنے جاتے ہیں باقی عمارتوں کی طرف بھی سیاحوں کی توجہ مبذول کرائی جائے تاکہ وہ ان عمارتوں کو بھی دیکھ سکیں اس سے مرکزی اور صوبائی سرکاروں کی آمدنی میں بھی اضافہ ہوگا اور یہ یادگاریں بھی محفوظ رہ سکیں گی۔ ♦♦

قدیم اور کلاسیکی اردو ادبی تہذیب اور تاریخ کے پہلو

شمس الرحمن فاروقی

سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں بھی مگر میں ادبی سرگرمیاں ترقی پذیر رہیں۔ یہ دکن سے آگے، لیکن دکن سے باہر متعلق نہیں تھیں۔ گزشتہ صفحات میں ہم تاریخ غریبی (۱۷۵۱ء/۱۷۵۴ء) کا ذکر پڑھ چکے ہیں کہ ”ہندی“ کے استعمال کی حمایت اس مثنوی میں بڑے زور شور سے کی گئی ہے۔ اٹھارہویں صدی کا وسط آتے آتے عبدالوہاب غزلت (۱۷۹۲ء/۱۷۹۳ء تا ۱۷۵۵ء) کی دیوانات شخصیت جہانی اور انشوراء دونوں طرح سے سارے برصغیر پر اپنا نقش بٹھا چکی تھی۔ جہانی میں نے اس لیے کہا کہ غزلت نے پہلے تو سورت سے دہلی نقل مکان کیا، وہاں سے وہ مرشد آباد جا کر مہابت جنگ سے توسل ہوئے۔ پھر وہ خاص دکن کو چلے گئے۔ بقول میر ”وہ مثل آب ہر رنگ میں شامل تھے۔ دانشورانہ طور پر اس لیے کہ ان کا کلام دلی سے تسلسل قائم کرتا ہے اور اس طرح دکنی اور رنجیت کو نزدیک لاتا ہے۔ بعد کے شعراء حتیٰ کہ خود میر نے ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اپنے دیوان اردو (۱۷۵۸ء/۱۷۵۹ء) کا دیباچہ غزلت نے اردو میں لکھا اور یہ اپنی طرح کی اردو نثر میں پہلی تحریر ہے۔

اس زمانے کے آس پاس شمال میں کئی طرح کی نثر نے بھٹکتے ہوئے سر نکالا۔ ان میں سب سے قدیم تو کر بل کتھا ہے جو فارسی سے ترجمہ ہے، مگر بہت آزاد قسم کا۔ اس کے مصنف مترجم فضل علی

(۲) مسعود سلمان اور نجدہ خسرو نے "ہندی / ہندی" میں جو کچھ وہ بعض ضمنی اور ذیلی تحریروں کا حکم رکھتا ہے۔ اس کے پیچھے کوئی مستقل یا تازہ تازہ وجود میں آتی ہوئی روایت نہ تھی۔ اور نہ ہی کوئی "ہندی / ہندی" اسلوب متین ہو سکا تھا۔

(۳) چودھویں صدی کی اودھی میں ادبی کارگزاری (طا داؤد کی چنداں) (۱۳۷۹ء) کا وجود اس بات کا ثبوت ہے کہ "ہندی / ہندی" اس وقت تک ادبی زبان نہ بنی تھی، ورنہ اغلب ہے کہ طا داؤد اسے ہی اختیار کرتے۔ ان کے وقت میں تو صورت یہ ہے کہ وہ اپنی اودھی کو ہی "ہندی" یعنی دریائے زبرد کے اوپر والے علاقے کی زبان) کہہ رہے ہیں۔ لہذا ان کی نظر میں ہماری "ہندی / ہندی" کا وجود شاید نہ تھا۔

(۴) اردو کی قدیم ترین ادبی تحریریں گجرات، اور پھر خاص دکن میں وجود میں آئیں، اور ایک کے سوا سب صوفیانہ ہیں۔

(۵) چونکہ صوفی لوگوں کے غائبین میں ان کے ماننے والے مرید اور معتقد کثیر تعداد میں ہوتے تھے، لہذا یہ نظری تھا کہ عزمیہ کے مریدین اپنے مرشد کے اقوال اور متون کو خاص اہتمام سے محفوظ کر لیتے تھے۔

(۶) شیخ عبد القدوس گنگوہی (۱۴۵۵ تا ۱۵۳۸ء) اور سنت کبیر (وفات ۱۵۱۸ء) کے پہلے کسی صوفی نے "ہندی / ہندی" کو شمال میں ادبی اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا۔ لیکن شیخ گنگوہی اور نہ ہی سنت کبیر نے اس خالص کھڑی میں لکھا جو ترقی کر کے آج کی اردو بنی۔ شیخ گنگوہی کی زبان میں برج حاوی ہے اور کبیر کی زبان میں اودھی اور بھوجپوری کے عناصر نمایاں ہیں۔ اس سے اہم تر بات یہ کہ دونوں ہی دہلی سے دور تھے اور دہلی ہی ان کے زمانے میں ہند مسلم تہذیب کا دار الخلافہ تھی۔

(۷) لہذا شمالی ہند کے ادب میں "ہندی / ہندی" کے اس قدر تاخیر

سے وارد ہونے کی وجہ اس بات میں ہے کہ شمالی ہند کے صوفیہ نے اس زبان کو اپنا ذریعہ اظہار بنانے میں بہت تاخیر کی۔

(۸) اس تاخیر کی واحد وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس زمانے میں دہلی، پنجاب اور قریبی علاقوں میں فارسی کو حوامی زبان نہیں تو لٹواؤ بھلا کی حیثیت ضرور حاصل تھی۔ ہم ایران و ترکستان و عجم کے تانہ وارد ہمارے کے بارے میں پڑھتے ہیں کہ انھوں نے طراں شہر کی جامع مسجد میں خطا کہا۔ خطا ہے کہ یہ مواظف غازی ہی میں ہونے ہوں گے۔ چونکہ فارسی کے سمجھنے والے مقامی طور پر کہتے تھے ادیں موجود تھے اس لیے اس زمانے کے صوفیہ کو دہلی اور شمال کے دیگر علاقوں میں کسی اور زبان کی ضرورت نہ تھی۔ یہ صورت حال پندرہویں صدی کے گجرات میں تھی اور نہ دکن میں۔ لہذا وہاں پہنچ کر صوفیوں نے ”ہندی“، ”ہندوی“ یعنی ان لوگوں کی زبان استعمال کی، جو دہلی اور دیگر علاقوں سے وہاں آئے تھے اور وہ عام طور پر کم پڑھے لکھے اور دہلی سے دور تھے جیسا کہ ہم دیکھیں گے، وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس زبان میں تغیر بھی ہوا اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اسے وقتاً فوقتاً ”دہلوی“، ”ہندی“، ”ہندوی“، ”گجری“، ”گجری“، ”دکنی“ وغیرہ کے نام سے پکارا گیا۔

مہاراجہ سیاحی راؤ یونیورسٹی، ٹروہ کے شعبہ تاریخ کے پروفیسر شیش چندر شرما نے ازمنہ وسطیٰ کے گجرات پر بہت کام کیا ہے اور گجری کے بعض ادبی متوں کو انھوں نے مدق بھی کیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ بولی جانے والی زبان کی حیثیت سے گجری کا وجود شمالی ہند میں ”اردو“ کے آغاز کے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ یہ دعویٰ زیادہ وثوق انگیز نہیں کیوں کہ ”گجری“ بطور اسم زبان کے بہت پہلے ”ہندی“، ”ہندوی“، ”دہلوی“ اسم زبان کے طور پر وجود میں آچکے تھے۔ لیکن ان کی یہ بات قابل لحاظ ہے کہ

وہ تاریکین وطن جو زیادہ تر سندھ، پنجاب اور گنگا کی وادی سے آکر

گجرات میں بس گئے تھے، ان کے باعث (وہ زبان وجود میں آئی جسے) شروع شروع میں گجری کہا گیا۔ اس میں کوئی پچھ سات زبانوں کی لفظیات شامل تھی... اس زبان کو احمد آباد میں سلطان اور اس کے درباری (عدالت میں؟) استعمال کرتے تھے۔ یہ کھبات، دیراول اور اندیر کی سواہلی دکانوں اور بازاروں میں بولی جاتی تھی۔ اسے صوفیہ اور دیگر مسلمان و اہلین استعمال کرتے تھے... اور بالآخر یہ تارکین وطن کے ان جم ہائے غنیمت کی زبان بنی جو ملا، الدین غلی کے ساتھ (۱۲۹۷ء) اور بعد کی لہروں کے ساتھ گجرات آئے...

اس طرح جہاں فارسی رسمیتی اور سرکاری بات چیت کے لیے مقبول تھی، وہاں غیر رسمیتی مواقع کے لیے گجری مقبول عام زبان بن گئی... سولہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے گجری 'گجرات کے دور و نزدیک میں کبھی جانے والی لنگو افرانکا بن چکی تھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عوام کا ایک خاصا بڑا طبقہ اسے پہلی زبان کے طور پر بولتا تھا۔^{۱۳۲}

قبل ۱۲۹۷ء کے گجرات کی مذکورہ بالا لسانی / تاریخی صورت حال کو دیکھتے ہوئے اس امر پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے کہ جہاں شمال کے صوفیہ ابھی اپنے ادبی اور روحانی کلام کے لیے فارسی ہی کو بکار لارہے تھے، وہاں گجرات کے صوفیہ نے سولہویں صدی کے آتے آتے "ہندی / گجری کو ادبی زبان کا مرتبہ عطا کر دیا تھا۔

شمالی ہند میں ہندی / ہندوی کی قدیم ترین یادگار جو ہم تک پہنچی ہے، محمد افضل کی شتوی بکٹ کہانی (۱۶۷۵ء) ہے۔ تین سو پچیس شرک یہ شتوی ہر لحاظ سے ایک بڑا کارنامہ کہی جانے کی مستحق ہے۔ یہاں اس کے تفصیلی حوالے کا موقع نہیں۔ اتنا ضرور کہا جانا چاہیے کہ محمد افضل (جنہیں افضل گوپال بھی کہا گیا ہے) اگرچہ غالباً صوفی نہ تھے، لیکن ان کے عشق کی داستان، اگر وہ صحیح ہے تو اپنی شدت اور دوزخ و حق اور انجام کے لحاظ سے دہی کیفیت رکھتی ہے جو صوفیانہ عشقیہ شتویوں (مثلاً شیخ احمد کی یوسف زلیخا اور ملا دادو کی چندا سن) میں نظر آتی ہے۔ ممکن ہے کہ بکٹ کہانی ۱۶۷۵ء سے پہلے کی ہو،

لیکن ہمارے پاس اس کے بارے میں یہی تاریخ ہے اور وہی محمد فضل کی تاریخ وفات بھی ہے۔ بحث کہانی مذہبی یا صوفیانہ کلام نہیں اور یہ بھلے خود بڑی دلچسپ بات ہے کہ شمال میں اردو کا پہلا کارنامہ جو ہم تک پہنچا ہے وہ مذہبی، صوفیانہ نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں کیفیت صوفیانہ کلام کی ہے۔ شمال میں ہم آئندہ بھی دیکھیں گے کہ اٹھارویں صدی سے اردو کی ادبی پیداوار پر غور کیا میر صوفیانہ رنگ عادی ہے۔

بحث کہانی کے بہت بعد، لیکن سترہویں ہی صدی میں شمالی ہند میں بھی "ہندی / ہندوی / رنجیت" کے بعض کارنامے نظر آتے ہیں۔ ان کی ادبی حیثیت متبلی ہے، لیکن ان کا مزاج مذہبی ہے۔ یہ سب تصانیف سترہویں صدی کے رجب آخر کی ہیں۔ ان کا مذہبی، انگریز غیر صوفیانہ، مزاج اس خیال کی تصدیق کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان میں ادب کی پیداوار شروع ہونے کے لیے کسی قسم کے مذہبی جذبے کی تحریک شاید ہمیشہ ہی ضروری رہی ہے۔ اگر صوفیوں نے شمال کی زبان کو تیرہویں صدی ہی میں اپنے موافقہ وغیرہ کے لیے برتن شروع کر دیا ہوتا تو اردو کی ادبی تاریخ کا نفاذ جہاں آج ہے اس سے بہت پیچھے ہوتا۔

روشن علی نے اپنا طویل منظوم جنگ نامہ یا عاشور نامہ ۱۶۸۸/۱۶۸۹ء میں لکھا۔ پہلے اردو پڑھنے والے اپنی مثنوی وفات نامہ بی بی فاطمہ ۱۶۹۳/۱۶۹۴ء میں تصنیف کی۔ ان دونوں مثنویوں میں "وادی مذہبیاتی" رنگ غالب ہے۔ یہاں دلچسپ بات یہ ہے کہ روشن علی کا جنگ نامہ گجرات کے ایک جنگ نامہ محمد ضیف مصنفہ مسکین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ مسکین کے جنگ نامے کی تاریخ ظہیر الدین دہلی نے ۱۶۸۱ء قرار دی ہے۔^{۱۴۳} اس قرب زمانی سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ روشن علی نے مسکین کا اثر قبول کیا ہو۔ (ملاحظہ رہے کہ جنگ نامہ محمد ضیف نام کی ایک نظم آج بھی شمالی ہند میں مقبول ہے) اگر مسکین کی نظم روشن علی کے جنگ نامے پر اثر انداز ہوئی ہے، (جس کا قوی امکان ہے) تو یہ نتیجہ ناگزیر ہے کہ اس زمانے میں شمال و گجرات میں ادبی سطح پر روابط موجود تھے، اور ان کی نوعیت فوری تھی یعنی ایسا نہیں تھا کہ گجرات یا شمال کی تصنیف کی خبر فریق ثانی کو بہت دیر میں ملتی ہو۔

مسکین نے اپنی زبان کو "گجری" کہا ہے۔^{۱۴۴} روشن علی اپنی زبان کو مختلف موتوں پر "ہندی"، "ہندوستانی" اور "ہندوی" بتاتے ہیں۔^{۱۴۵} اگر روشن علی نے مسکین کی تقلید کی اور اس کے باوجود اپنی

زبان کو "ہندی / ہندوستانی / ہندوی" کہا، تو ہم یہ نتیجہ بھی نکالنے میں قی بجانب ہوں گے کہ روشن علی کی نظر میں ان کی لسانی روایت گہری سے مختلف تھی۔

شمالی ہند کے اردو ادب میں پہلا غیر صوفی نام محمد افضل کا ہے۔ اور وہی اس وقت شمال میں اردو ادب کا پہلا نام بھی ہے لیکن افضل (وفات ۱۶۲۵ء) اور جعفر زلی (۱۶۵۹ء تا ۱۶۳۳ء) کے درمیان ہماری آج کی اطلاع کے مطابق کوئی بھی نہیں۔ اور جعفر زلی کی ادبی شخصیت کو دہلی کے منظر میں قائم ہوتے ہوئے وقت کا دھارا سترہویں صدی سے بہرہ اٹھا رہیوں صدی میں ضم ہونے کے قریب آچکا تھا۔ اس طرح ان کے درمیان تقریباً ایک پوری صدی ہے لیکن نہ تو افضل اور نہ جعفر کے کلام سے اس غیر صوفی نو اور بہار کا اندازہ ہوتا ہے جو چند ہی برس میں دہلی کی پوری تہذیب پر چھانے والی تھی اور پھر یہ بہار اور یہ افزائش اگلی ڈیڑھ صدیوں تک بے روک ٹوک قائم رہی۔ جنگ، بے رونی، داخلی تفرق و فساد، سیاسی انتشار اور تسلط غیر نے اس قوتِ نحو پر کچھ اثر نہ کیا اور اس کے باوجود اردو ادب اور تہذیب کے "سرکاری" مورخوں کی نظر میں یہ سارا دور انحطاط اور اخلاقی اور تہذیبی زوال سے عبادت تھا۔

پروفیسر سوجن رضوی ادیب (۱۸۹۳ء تا ۱۹۷۵ء) کے کتب خانے میں اٹھارہویں صدی کی ایک بیاض کے دو نسخے تھے۔ یہ بیاض رثائی نظموں پر مشتمل تھی اور چونکہ دونوں نسخوں میں مماثلت بہت قریب کی تھی، لہذا بقول سوجن رضوی ادیب، 'بیاض کے' ایک سے زائد نسخوں کی موجودگی بتاتی ہے کہ یہ کسی شخص کی نجی بیاض نہیں ہے، بلکہ مستقل کتاب ہے جس کا کچھ نام بھی ضرور ہوگا۔ اغلب ہے کہ اس بیاض / کتاب کی متعدد نقلیں لوگوں کے پاس رہی ہوں گی اور اس میں مندرج کلام کو مناسب موقعوں پر پڑھایا گیا جاتا ہوگا۔ ایک نسخہ جو کامل ہے، اس کا ترجمہ فارسی میں ہے۔ اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے :

یہ بیاض سرِ مشنہ کے دن، بتاریخ ۱۱ ربیع الثانی سنہ ۱۱۷۲ جلوس

محمد شاہ بادشاہ غازی، فقیرِ محمد مراد کی تحریر میں مکمل ہوئی۔ ۱۱۷۲

ہجری تاریخ سے جدید تاریخ ۱۸ جولائی، ۱۷۴۲ء حاصل ہوتی ہے۔ سوجن رضوی ادیب کہتے ہیں کہ "ان مثنویوں کی زبان کا... میر جعفر کی زبان سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں کوئی شک نہ رہے گا کہ یہ مرثیہ گو

میرجعفر سے قدیم تر ہیں اور غالباً گیارہویں صدی ہجری اور سترہویں صدی مسیحی کے نصف آخر (اول) میں گزرے ہیں۔ ان کے مرثیے شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں ہیں۔

بہس بیاض کے مشمولات کی ادبی حیثیت تو کچھ خاص نہیں، لیکن مورخ ادب کے لیے یہ انمول ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مسعود حسن رضوی ایسے بیاض کے تمام مشمولات کی تاریخ سنہ ہویں صدی کے نصف دوم کا آغاز قرار دے کر تھوڑی امید پرستی سے کام لیا، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ بیاض سے اکثر مشمولات ۱۶۵۰ اور ۱۶۷۰ء کے زمانے کے ہیں اور کثرتِ جہانی روشن علی اور میرجعفر ٹہلی کے درمیان تسلسل پیدا کرنے کا کام کرتے ہیں۔

اگر یہ بات مان لی جائے کہ ہندی / ہندوی میں ادبی پیداوار کی اولین فصلیں صوفیوں نے گجرات اور دکن دونوں علاقوں میں لکھیں، تو یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر شمال میں ایسا کیوں نہ ہوا؟ اوپر میں نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ اس زمانے میں شمال کے صوفیوں کے غلط فہم کے لیے فارسی کوئی اجنبی زبان نہ تھی، بلکہ عام طور پر سمجھی جاتی تھی۔ لہذا صوفیہ کو فارسی ترک کرنے اور ہندی اختیار کرنے کی جہد ان ضرورت نہ تھی۔ یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ صوفیوں نے ہندی / ہندوی کو اس لیے نہ اختیار کیا ہوگا کہ اس زمانے میں یہ زبان کچھ باعزت نہ تھی۔ صوفیوں کو دنیاوی عزت داری سے کوئی غرض تھی اور نہ وہ اس کا احترام ہی کرتے تھے۔ اگر انھیں اپنی بات کہنے کے لیے ہندی / ہندوی کی ضرورت ہوتی تو وہ بے تکلف اسے اسی طرح اختیار کرتے جس طرح انھوں نے اودھ اور پورب میں دکن کی مقامی زبانوں کو اختیار کیا تھا۔ اور پھر یہ بات بھی دھیان میں رکھنے کی ہے کہ اگر گجرات اور دکن میں ہندی / ہندی / گجری / دکنی کو عزت نصیب ہوئی تو اس کا باعث بھی صوفیہ ہی کا عمل تھا کہ وہ اس زبان کو اپنی تعلیمات و فنکار کے لیے بکار لائے۔

اس بات کا پورا پورا امکان ہے کہ چودھویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے شمال کے بڑے حصے میں فارسی اگر روانی سے بولی نہیں جا رہی تھی تو بآسانی کبھی ضرور جا رہی تھی اور اس کے بولنے / سمجھنے والے، شہروں اور تحت شہری علاقوں کے لاتعداد لوگ رہے ہوں گے۔ اس صورت حال کے پیدا ہونے میں افواج اور سرکاری علم و فضلہ اور تجارت کی دنیا میں فارسی کے چلن کا ہاتھ بے شک رہا ہوگا۔ جب سترہویں صدی کے کلکتہ میں پرتگالی جیسی زبان کچھ عرصے کے لیے بازار کی لنگو افراٹھا بن سکتی ہے، صرف

اس باعث کہ اس عہد میں کلکتہ اور اس کے اطراف کی تجارت بڑی حد تک پرتگالی تجارت اور مشنریوں کے ہاتھ میں تھی تو پھر فارسی کے ساتھ یہ معاملہ کیوں نہیں ہو سکتا، خاص کر جب شمالی ہند میں فارسی کی موجودگی بنگال میں پرتگالی کے مقابلے میں کہیں زیادہ قہیم تھی اور شمال کی مقامی زبانوں اور فارسی میں (منسکرت کے باعث) ایک ربط بھی ہے؟ دور کیوں جائیے، موجودہ صدی کے وسط تک صرف دو ڈھائی سو برس کے محدود ربط کے باعث مدراس شہر اور اس کے ذیلی بڑے شہروں میں سارے اہل مسرفہ متنی کہ بازار کے موچی اور حال بھی انگریزی بخوبی سمجھتے اور تھوڑی بہت بول لیتے تھے جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں، فارسی اور ہندوستانی زبانوں میں تو پھر بھی ایک ربط ہے، قابل اور انگریزی، پرتگالی اور بنگالی میں ربط کا پتہ دور دور تک نہیں اور چودھویں صدی کے شمالی ہندوستان میں فارسی کی موجودگی کم سے کم تین سو سال پرانی تھی۔ پھر شمالی ہند میں فارسی کا لگوانفرانکا ہی جانا کون سے تعجب کی بات ہے؟

ہندی / ہندوی کی اوائلی صدیوں میں اس زبان اور فارسی کے درمیان لین دین اور باہمی اثر پذیری کی دست کا اندازہ ابھی ہم لوگوں نے پوری طرح لگایا نہیں ہے۔ جہاں اس بات میں شک نہیں کہ فارسی نے ہماری زبان کو بہت کچھ دیا، وہاں یہ بھی ہے کہ یہ سارا سفر یک طرفہ ہرگز نہیں رہا ہے۔ اوپر ہم فضل الدین قوام جی کے لغت بحر الفضائل (۱۴۳۳/۱۴۳۴ء) کا ذکر دیکھ چکے ہیں کہ اس فارسی لغت میں ایسے ہندوی الفاظ درج ہیں جو فارسی شریں استعمال ہوتے ہیں لیکن ہندوستان میں فارسی لغت نویسی کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔ اس وقت تک دیانتوں کے مطابق فارسی کا دوسرا قدیم ترین لغت (فرہنگ قواس) غفر الدین قواس غزنوی نے دہلی میں علاء الدین خلجی کے عہد (۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) میں تیار کیا۔ اس کے بعد ہندوستانی لغات میں محمد بن ہندو شاہ کا صحاح الفرس (۱۳۲۷ء) ہے۔ ان کے پیچھے پیچھے جلد ہی آنے والوں میں حاجب خیرات دہلوی کا دستور الافاضل (۱۳۴۲ء) قاضی بدرالدین دہلوی کا اوارۃ الفضائل (۱۴۱۹ء)، بدر ابراہیم کی زبان گویا (۱۴۳۳/۱۴۳۴ء) اور ابراہیم قوام فاروقی کی شرف نامہ منیری (۱۴۷۵ء) قابل ذکر ہیں۔ ظاہر ہے کہ اور بھی لغات رہے ہوں گے۔ ان سب میں جو بات مشترک ہے وہ یہ ہے کہ ان میں ہندی / ہندوی الفاظ کہیں کہیں صراحت معنی کے لیے اور کہیں لغت کے طور پر بھی درج ہیں۔^{۱۳۵}

غیر معمولی وسعت اور غنی کے حامل فارسی لغات ہندوستان میں انیسویں صدی کے اواخر تک بھی

لکھے جاتے رہے۔ ان کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہنا کافی ہے کہ متذکرہ بالا سارے لغات ہندوستانی فارسی اور طالب علم کے لیے بنائے گئے تھے لیکن ان کا معیار ایسا ہے کہ وہ اپنے استفادہ کرنے والوں سے اعلیٰ درجے کی علمی اور سائنسی مہارت کا تقاضا کرنے ہیں۔ یہ صورت حال خاص کر ان لغات میں نظر آتی ہے جو سوہویں صدی سے مرتب ہو کر شروع ہوئے۔ مثال کے طور پر مرتب ایک دستیر الافاضل (۱۵۱۶ء) مصنف مولوی محمد اوداکا ذکر کافی ہے۔ اس فرہنگ میں لغات کو عربی، ترکی اور فارسی عنوانات کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ لغات کی اصل کے بارے میں جگہ جگہ اشارے اس پر مزید ہیں اور ”ہندی“ الفاظ تو ہیں ہی۔^{۱۳۹}

یہودیوں اور ہندوہویں صدی کے ہندوستان میں لغت نویسی کے اس پھیلاؤ، مقبولیت اور خوبی کی روشنی میں دو نتائج یقیناً نکل سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان میں ”ہندی / ہندوی“ الفاظ کی موجودگی یہ ثابت کرتی ہے کہ ”ہندی / ہندوی“ کا لغت فارسی میں پورا ہوا تھا۔ دوسری بات یہ کہ لغات اس لیے لکھے جا رہے تھے کہ ان کی ضرورت تھی اور ظاہر ہے کہ ضرورت اس لیے تھی کہ لوگ کثیر تعداد میں فارسی سیکھ رہے تھے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ سوہویں صدی کے وسط کے بعد سے ہندوستان میں فارسی لغت نگاری کی رفتار سست پڑ جاتی ہے لیکن جولغات ۱۶۰۰ کے بعد لکھے گئے ان کا معیار گذشتہ لغات کے مقابلے میں بلند قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سے یہ قیاس نکل سکتا ہے کہ سترہویں صدی میں ایسے ہندوستانیوں کی تعداد بڑھنے لگی جو فارسی کے ”ماہر“ پڑھنے والے تھے۔ ان کے لیے پرانی سائنسی اور لغاتی کتب زیادہ کارآمد نہ تھیں، جو زیادہ تر ان لوگوں کے لیے تھیں جو یوں شائستہ اور اعلیٰ قابلیت کے مالک تھے، لیکن فارسی میں نسبتاً مبتدی تھے۔

سوہویں صدی میں ”ہندی / فارسی“ فرہنگیں پہلی بار سامنے آتی ہیں بلکہ یوسفی ازمانہ ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ء نے ایک قصیدہ لکھا جس میں انہوں نے ”ہندی“ کے الفاظ و مصادر کے معنی فارسی میں درج کیے۔ ابجد چنڈ بھٹن نے ۱۵۵۱ء میں ”خانی باری“ کے طرز پر ایک منظوم فرہنگ لکھی اور اس کا نام ”مثل خانی باری“ رکھا۔ یہ تصانیف اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ جس طرح گذشتہ صدیوں میں غیر فارسی وال لوگ فارسی سیکھ رہے تھے اسی طرح سوہویں صدی سے فارسی والے ”ہندی“ کی طرف بھی مائل ہونے لگے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ تقریباً سترہویں صدی تک صورت حال یہ تھی کہ جو لوگ ”ہندی / ہندوی“ ادب پسند کرنے یا

پڑھنے کی صلاحیت رکھتے تھے یا وہ لوگ جو صوفیہ کے اقوال و ملفوظات اور دیگر تحریریں پڑھنے کے شائق تھے، ان کی اکثریت کو فارسی خاصی اچھی آتی تھی اس لیے وہ اپنے ادبی یا صوفیانہ شوق پورے کرنے کی خاطر کسی مقامی زبان کا سہارا لینے کی ضرورت نہ سمجھتے تھے۔ اور اگر دہلی کے شمال مغرب یا جنوب مشرق میں کسی کو ادبی یا برج سے شغف تھا تو اس کے لیے ان زبانوں کے متوی موجود تھے۔

یہ بات کہ سولہویں صدی تک شمال کے زیادہ تر پڑھے لکھے لوگ فارسی کو تقریباً پہلی زبان کی طرح استعمال کرتے ہوں گے، اس طرح بھی ثابت ہے کہ یہاں جب "ہندی، ہندی" میں ادب لکھا جانے لگا تو سب سے پہلے اس زبان میں جسے "ریختہ" نام ملا، واضح رہے کہ گجرات اور اڑھلی دکن میں "ریختہ" کا پتہ نہیں۔ یہ شمال کی چیز ہے۔ پہلے پہل تو اس صنف کو "ریختہ" کہا گیا جو فارسی، ہندی، ملی زبان میں لکھا جاتا تھا۔ بعدہ وہ زبان بھی ریختہ کہلائی جس میں وہ کلام بنایا جاتا تھا۔ پھر وہ کلام جسے ریختہ میں لکھا جائے، ریختہ کہلانے لگا۔ لفظ "ریختہ" سے ایک صنف شعر مالدینے یا "زبان ریختہ" میں بکے مون کلام کے لیے "ریختہ" کا لفظ استعمال کرنے کی مثال انیسویں صدی کے وسط تک ملتی ہے۔ اسی طرح اسم زبان کے طور پر "ریختہ" اور "ہندی" دونوں ہی انیسویں صدی کی چوتھی دہائی تک رائج رہے۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں "ریختہ" کے کئی معنی ہیں مثلاً (۱) ملا، (۲) گلاب اور چونے کا سالار جو عمارت بنانے کے کام آتا ہے (۳) پڑاگرا، (۴) کوئی چیز جو کسی اور چیز میں ڈھال جاوے، وغیرہ۔ لہذا "ریختہ" وہ زبان بٹھری جس میں فارسی کے تنے پر "ہندی" کی شاخیں لگائی جائیں یا پھر جس میں "ہندی" کے تنے پر فارسی کی شاخیں لگائی جائیں۔ شمال کی قدیم اُردو نظمیں حتیٰ کہ بکٹ کہانی جیسی اعلیٰ ادبی تخلیق بھی ریختہ ہی کے طرز میں ہیں۔ اس میں ۳۲۵ شعر ہیں۔ اکتالیس تو سیدھے سیدھے فارسی میں ہیں اور کم سے کم میں نیم فارسی اور نیم اُردو مصرعے ہیں۔ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کی دریافت کردہ بیاض میں جو کلام ہے اس کا بھی یہی حال ہے۔

ریختہ کی ذمیت واضح کرنے کے لیے مثالوں کی ضرورت شاید نہ ہو لیکن دونوں صورتوں کی الگ الگ وضاحت غالباً کارآمد ہوگی۔ مندرجہ ذیل میں فارسی کے تنے پر "ہندی" کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

شاہ کا احوال پر سب اہل حرم
 اس حقیقت کے بیان سول مانع ہیں ذوالحج
 زین خالی دیدہ خوش و اقرباؤ نے کئے
 متفق تھا در عذاباں و بیان ذوالحج
 دم بہ دم می زد سر خود اسمیٰ سول بزرگ
 زانکہ تھا از زندگی خود پیشیاں ذوالحج

اور مندرجہ ذیل میں ہندی کے سنہ پر فارسی کی شاخیں ہیں۔ اشعار صلاح، منقول از بیاض ادیب :

حیف خلق تنہا اے جو تھا ہی کا لور گاہ
 تس گلے اور چپ لایا خمر خنجر یا امام
 در حضور تو کئے مارے : ہو کوئی ل
 دو پیر تیرے علی اکبر : صغریٰ امام
 ز آتش نم جل کے خاکستہ ہوئے آسمان
 کو لب و انجم ہوئے مانند انگر یا امام

اس باب میں کچھ شک اب غالباً کسی کو نہ ہو کہ طرز شعر گوئی کی حیثیت سے ریختہ کی مقبولیت
 نے شمال میں "ہندی / ہندی" کے فردغ میں رکاوٹ ڈالی اور شمال میں خود ریختہ بطور طرز شعر گوئی
 کی مقبولیت کا سبب بھی یہاں فارسی کا دور دورہ اور اس زبان سے لوگوں کو فطری شنن معلوم ہوتا
 ہے۔ فارسی کی طاعت بہ رحمان : اوپر بیان کردہ وجوہ کے علاوہ شمال والوں کی تہذیبی نخوت اور
 سک ہندی کی شاعری کا ان کے درمیان غیر معمولی دیدہ اور ہر دلعزیزی کے باعث بھی ہے۔ فارسی
 کی حرفت جھکاؤ اور فارسی (یا سبک ہندی) کی غیر معمولی توقیر و مقبولیت کا ایک ثبوت اس بات میں بھی
 ملتا ہے کہ دلی والے ایک عرصہ دراز تک "غزل" اور "ریختہ" میں فرق کرتے رہے۔ یعنی وہ "ریختہ" میں
 کسی ہوئی غزل کو غزل نہیں، صرف "ریختہ" قرار دیتے تھے۔ "غزل" کی اصطلاح صرف فارسی غزل کے
 لیے تھی۔ چنانچہ قائم کا مشہور شعر ہے :

قائم میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ اک بات پھر سی بہ زبان کنی تھی^{۱۵۲}

ہم لوگ اس شعر کو کم از کم سو سو برس سے مختلف باتوں کے ثبوت میں پیش کرتے آئے ہیں لیکن کسی نے تجھ کو یہ نہ پوچھا کہ بھائی ”ریختہ“ کو ”غزل“ طور پر کہنے سے کیا مراد ہے؟ کیا قائم کے پہلے رشتے میں غزل نہ تھی؟ تو ہجران کے استاد مرزا رفیع سودا اور ان کے استاد شاہ حاتم (۱۶۹۵ تا ۱۷۸۳) اور قائم کے دوسرے اساتذہ مثلاً شاہ ہدایت دہلوی (وفات ۱۸۰۵) اور حاجہ میر درد (۱۷۲۰ تا ۱۷۸۵) کیا لکھ رہے تھے؟^{۱۵۲} ظاہر ہے کہ ”غزل“ سے قائم کی مراد ”فارسی غزل“ ہے۔ ان کی اس ڈینگ کو ان کے اپنے اساتذہ خواہ بد مذاتی پر محمول کرتے، لیکن قائم کہہ رہی رہے ہیں کہ مجھ سے پہلے اردو میں یہی فارسی کے طرز کی غزل کسی نے کہی نہیں سب لوگ دکنی طرز میں کمزوری شاعری کرتے تھے، اتنی کمزور کہ اسے غزل کا نام بھی دینا مناسب نہیں۔ واضح رہے کہ قائم کے زمانے میں ”غزل“ سے مراد تھی ”مکمل“^{۱۵۳} اس لفظ کو آج ”نور“، ”مہل“، ”بیہودہ“، ”بے تکی بات“ کے معنی میں برتتے ہیں۔ ملاحظہ ہو ”نور اللغات“،^{۱۵۴} یہ معنی قائم کے زمانے میں موجود نہ تھے۔ لیکن جو معنی تھے وہ بھی کچھ کم تھیری نہ تھے۔ لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قائم کی نظر میں ”غزل“ کوئی اعلیٰ درجے کی چیز تھی اور ریختہ میں جو شاعری تھی اس کے لیے ”غزل“ کا اعلیٰ لقب موزوں نہ تھا۔ ”غزل“ اور ”ریختہ“ کے مندرجہ بالا امتیاز میں اگر کوئی شک ہو تو مصنفی کا شعر سنئے جو مسائل کو بالکل صاف کر دیتا ہے۔ یہ شعر انھیں دیوان کا ہے جو ۱۸۲۰ء کے قریب مکمل ہوا ہوگا،

مصنفی ریختہ کہتا ہوں میں بہتر ز غزل
مستقد کیوں کہ کوئی سجدی و خسرو کا ہو^{۱۵۵}

دہلی والے شاہانہ اور سامراجی شان کے ساتھ اردو کی بادشاہی کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے شہر کے لیے اردو کے اصل اور قدیمی دارالخلافہ کا لقب استعمال کرتے ہیں اور اپنی زبان کو ”مستند ترین اور قاعدہ پر داز (Normative)“ جانتے ہیں۔ لیکن تاریخ تو یہ بتاتی ہے کہ دہلی نے اردو کو اس کے اصل روپ (دہلوی / ہندی / ہندو / گجری / دکنی) میں منہ نہ لگایا۔ اٹھارہویں صدی کی دہلی میں اردو مقبولیت کی منزلیں طے کرنے لگی، لیکن اس کا نام پھر بھی ”ریختہ“ ہی رہا۔ مناسب تو یہ تھا کہ اسے صرف ”ہندی“ کے نام سے پکارا جاتا جو اس کا صحیح نام تھا۔ لیکن فارسی کے حق میں جانب داری اور اردو (یعنی ”دکنی / ہندی / ہندو“) کے خلاف تعصب کے باعث ادبی زبان کے لیے ”ریختہ“ جس کے

معنی کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، اسی نام رائج ہوا۔ اس تعصب کو دیکھتے ہوئے اٹھارہویں صدی کے پہلے کی دہائی میں ”ہندی / ہندوی“ ادب کی کمی کچھ بھی حیرت نیز نہیں بلکہ حیرت تو اس پر ہونا چاہیے کہ پھر بھی اتنا سارا ”ہندی / ہندوی“ ادب دہلی میں لکھا گیا۔

اپنے گجری / کوئی ماضی کو بھلانے یا اس کا اثر کم کرنے کی خاطر یا پھر اس کے خلاف دفاعی کارگزاری کے طور پر دہلی کی ادبی تہذیب نے اپنے اندر ایک طعن کی اتانیت اور رعونت پیدا کی اور گجری / کوئی کو اپنے سے الگ یا کمتر اور ذات بل کا ناقہ بار دینے کی رسم شروع ہی سے آماز کر دی۔ بلکہ یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ رعونت اور استثنائیت پرستی (Exclusionism) کا یہ رویہ دہلی والوں نے تمام غیر دہلوی اردو ادب اور زبان کے لیے بھی شروع ہی میں اختیار کر لیا۔ انشاء کے بارے میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ وہ مرشد آباد اور عظیم آباد والوں بلکہ ٹھٹھوں کے بھی اصل رہنے والوں کو اردو کے معاملے میں گنوار سمجھتے تھے۔ انشاء سے کچھ پہلے (یا کچھ بعد) اصل علی خاں یکتا غیر دہلی والوں کو گنوار نہیں سمجھتے، لیکن ان کی بھی نظر میں اردو گر مستند ہے تو محض دہلی والوں کی۔ اور میر نے ان دونوں سے بہت پہلے کہہ دیا تھا کہ ریختہ کی شاعری وہی ہے جو شاہجہاں آباد کی زبان میں ہو۔

رعونت اور استثنائیت پرستی کا رویہ دہلی کی ادبی اور سانی تہذیب میں بیسویں صدی تک بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں تو یہ حال تھا کہ خود دہلی کا وہ ادب جو ”نزل“ کے معیاروں سے ”فرد تر“ دکھائی دیتا ہے (مثلاً روشن ملی اور اسماعیل امر دہوی کے جنگ نامے) اس کا ذکر اہل دہلی نے اپنے تذکروں میں نہ کیا۔ حافظ محمود شیرانی کا خیال ہے کہ اپنے پرانے سرمائے سے اہل اردو کی پہلو تہی کا باعث انگریزی تعلیم اور انگریزی تہذیب و تصورات سے ان کا شغف ہے۔ شیرانی لکھتے ہیں:

میں اگرچہ اردو کے میدان میں دکن کی ادبی و تالیفی تحریکات کی اولیت کے دعوے کو تسلیم کرتا ہوں، تاہم یہ بھی کہتا ہوں کہ اردو شاعری ہندوستان کے ہر صوبے میں کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود تھی۔ یہ اور بحث ہے کہ آیا وہ بھاشا کی متبع تھی یا فارسی کی... لیکن ملک کے ہر صوبے میں اردو میں رسائل لکھے جانے کا رواج تھا... لیکن آج یہ حصہ ادب ہماری نظروں سے کیوں نہیں گزرتا؟ اس کی سبب بڑی

دھرم ہادی وہی نافرمانی ہے پر دوائی ہے... بشکیپیہ اور ملٹن
گوڈ ہمتہ اور ٹینیسی کی آنکھوں نے ہمیں نہھا کر دیا ہے... انگریزی
اور انگریز پرستی کی نہر ہم میں اس قدر دوڑ گئی ہے کہ ہم اپنے وطن کی
ہر شے سے زہم و احتراز کرتے ہیں بلکہ نفرت کرنے لگے ہیں^{۱۵}۔

حافظ صاحب کا یہ ارشاد آبِ حیات اور اس کے بعد کی تمام انیسویں صدی اور بیسویں صدی
کے نصف آٹھ تک کی اکثر تنقیدی تحریروں پر صادق آتا ہے لیکن محض صرف انگریز پرستی کا نہیں
دہلی پرستی اور پھر لکھنؤ پرستی کا بھی ہے۔ اس کو دہلی لکھنؤ والوں نے خود رائج کیا اور لطف یہ ہے
کہ باقی اہل اُردو نے بھی اسی درگاہ پر ہنسی خوشی مانھا ٹیکنا واجب جانا۔ (یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اگر
اٹا اور احمد علی خاں کی کتاب جیسے مصنف نہ ہوتے، اور لکھنؤ کا اولین ادب تقریباً سارے کا سارا دہلی
ہی والوں نے نہ پیدا کیا ہوتا تو یار لوگ لکھنؤ کی قاعدہ پرداز حیثیت کو تسلیم کرتے بھی کہ نہیں۔ مجھے تو
لگتا ہے کہ لکھنؤ کی زبان اس لیے قابلِ استناد مانی گئی کہ وہ اصول دہلی ہی کی تھی یا اگر نہیں بھی تھی تو
فرض کر لی گئی تھی۔ یہ اور بات کہ بعد کو لکھنؤ والوں نے بھی پُر پُر سے نکالے اور اپنی زبان کو دہلی سے الگ
مستقل کیا۔)

انگریزوں کے استیلا کے بہت پہلے ہمارے یہاں کی ادبی تہذیب پر دہلی سامراج قائم ہو چکا
تھا اور جیسا کہ میں نے اوپر کہا، خود وہ دہلی والے یا شمال والے جو ”غل“ کے معیار پر پورے نہ اترتے
تھے، ادب کی محفل میں داخلہ پانے سے محروم رکھے گئے۔ بہت ہی کم تذکرے ایسے ہیں جن میں افضل یا جعفر
زلی کا محض ذکر ہو، تفصیلی ترجمہ اور نمونہ کلام تو بعد کی بات ہے۔ اُردو ادب کے جدید مورخ بمشکل ہی
ان کا نام لیتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، افضل کو یونیورسٹیوں اور اعلیٰ درس گاہوں میں بار نہیں۔
اور میر جعفر زلی کا نام کبھی کبھی لیا جاتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اور ناپسندیدگی کے ساتھ ”دہلی زبان سے“
شمال کے طور پر رام باجسکینہ نے ۱۹۲۷ء میں انگریزی میں ایک تاریخ ادب اُردو لکھی۔ یہ
بہت با اثر ثابت ہوئی اور اس کا اُردو ترجمہ (مترجم: مرزا محمد ملکری) اور بھی مقبول ہوا۔ اس میں افضل کا
نام نہیں، اور زلی کو ”منہرے“ شاعر کی فہرست میں رکھا گیا ہے۔ ان کی کچھ تفصیل درج نہیں^{۱۶}۔ حارس
قادری نے اپنی ضخیم ”دستان تاریخ اُردو“ میں افضل پر ایک مختصر عبارت لکھی ہے لیکن اس میں کئی غلط

ہیں۔ زلیٰ پر انھوں نے کوئی صفحہ بھر لکھا ہے، لیکن ان کی بھی نظریں زلیٰ ایک میرا ہم مسخرہ نما شخصیت میں^{۱۵۱} ممد صادق نے اپنی انگریزی تاریخ میں ان دونوں کا نام تک نہیں لیا ہے۔ ان میری نسل کو تفصیل سے کوئی سروکار نہیں، لیکن انھوں نے سماجی طنز نگار کی حیثیت سے زلیٰ کو کچھ اہمیت خص وریں دے دی ہیں۔ علی جواد زہری نے البتہ دونوں کا ذکر لکھا ہے، اگرچہ مختصر۔ د. انصیر ان شعرا کی ادبی بالاسانی اہمیت مابوئی خاص احساس نہیں منبوم ہوتا۔ پھر بھی، انگریزی زبان میں بھی کئی اردو ادب کی تاریخوں میں زہری کی تاریخ، افضل اور زلیٰ دونوں کے بارے میں زیادہ تفصیل سے ظاہر کرتی ہے۔ ان دونوں ہر چھوٹے برسے اب پر تحقیقی مقالہ لکھا جا رہا ہے، معنی معنی نوٹوں پر مستند کتابیں اور مقالے سیر۔ ظلم ہو رہے ہیں، لیکن جعفر زلیٰ پر اب تک صرف ایک ہی ایچ بی متا لکھا گیا ہے۔ ان کے بارے میں کوئی کتاب شاید نہیں ہے،^{۱۵۲} افضل سے بارے میں صرف دو سہرا۔ وہ دونوں کی تحریریں ہیں، لیکن وہ دونوں دراصل بکٹ کہانی کے ایڈیشن ہیں۔^{۱۵۳}

ہمیں جمیل جالبی اور گیان چند / سیدہ جعفر کا سنگ گزار سونا چاہیے کہ ان کی تاریخ اردو ادب میں افضل اور جعفر زلیٰ کو معتد بہ سمجھا دے، دیے گئے ہیں، اگرچہ ان دونوں ہی میں تنقیدی تجزیہ کافی دوائی نہیں ہے، جمیل جالبی نے بکٹ کہانی کو نظر استھان سے دیکھا ہے، لیکن اردو ادب کے ایوانِ عظمت میں اس کے لیے انھوں نے کوئی جگہ متعین نہیں کی۔ زلیٰ کے بارے میں ان کا رویہ بنیادی طور پر وہی ہے جو این میری نسل کا ہے۔ گیان چند نے اپنی تامل تر تو جہر تفصیل کی اصل شخصیت کا سراغ لگانے پر صرف کی ہے اور ان کی ادبی قدر و قیمت کے بارے میں وہ کم و بیش چپ ہیں۔ زلیٰ کی حیات اور ان کی زبان پر انھوں نے ایک مختصر مقالہ سا لکھ ڈالا ہے، لیکن زلیٰ بطور شاعر کے بارے میں انھیں کچھ زیادہ نہیں کہنا ہے۔ وہ ان کی فحاشی سے نالاں نکتے ہیں۔^{۱۵۴}

حقیقت یہ ہے کہ افضل اور زلیٰ دونوں ہی بڑے شاعر ہیں۔ علاوہ بریں افضل اردو میں بارہ ماسہ کے بھی موجد ہیں۔ سب سے پہلا بارہ ماسہ مسعود سعد سلمان نے لکھا اور ان کے بعد غالب افضل نے۔ اردو میں وہ بہر حال پہلے ہیں۔ افضل کی شاعری کا اقرار میر حسن نے کیا ہے، لیکن بہت اختصار سے۔ میر حسن لکھتے ہیں:

محمد افضل، افضل تخلص، دورِ قدیم کے ہیں۔ گو پال نام، کوئی ہندو بچہ تھا

اس پر عاشق ہو کر اپنے حسب حال ایک بارہ ماسہ عون بحث کہانی نکھا۔
 انگریزی اور گائے والیاں اس کی شائق ہیں۔ (کلام میں) نصف فارسی
 رکھتے ہیں اور نصف ہندی، لیکن قبولیت داوا لہی ہے۔ (ان کا کلام)
 دلوں پر اثر کرتا ہے۔^{۱۹۵}

میر حسن کے ارشادات میں ناپسندیدگی کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے
 کہ افضل کا طرزِ رخیہ تھا، اور وہ میر حسن کے وقت میں نامنظور اور متروک ہو چکا تھا۔ ایک اور وجہ یہ بھی
 ہو سکتی ہے کہ میر حسن کے خیال میں بحث کہانی میں ذاتی سوانح تھے اور یہ کچھ شاید اہم بات نہ تھی۔
 اس پر طرہ یہ کہ میر حسن نے یہ کہہ دیا کہ اس نظم کے شائقین "کمتری لوگ اور گائیں" ہیں جو کسی اعلیٰ
 ادبی ذوق کے مالک شاید نہ ہو سکتے تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر تذکرہ میر حسن میں شمولیت بھی افضل کے لیے
 کچھ خاص مفید ثابت نہ ہوئی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی نظم میں خود نوشت کا کوئی عنصر نہیں۔ اس کی
 مشکل ایک عورت ہے اور وہ واحد مشکل کے سینے میں اپنے ہجر و فراق کی داستان موسموں کے گذر ان
 کے پس منظر میں بیان کرتی ہے۔ بحث کہانی میں استعدادی پیچیدگی بہت نہیں ہے، لیکن اس میں انواع
 و اقسام کے پیر اور محسی تشبیہیں کثرت سے ہیں۔ نظم بے حدوداں ہے، اور اس میں اس طرح کا اُبتا
 ہوا لیکن پراز تمکین جوش و شوق ہے جو اعلیٰ درجے کی عشقیہ شاعری کا خاصہ کہا جاسکتا ہے۔

جعفر زلی کو پہ آسانی اُردو کا سب سے بڑا طنز نگار کہا جاسکتا ہے اور یہ کوئی معمول بات نہیں
 کیوں کہ اُردو میں اعلیٰ درجے کی طنزیہ نظم و نثر کی کمی نہیں ہے۔ لیکن زلی محض طنز نگار نہیں ہیں۔ وہ الفاظ
 کے پارکھ اور خائنت بھی ہیں۔ ان کے مختصر کلیات میں جتنے تازہ الفاظ ہیں انھیئت کو نظر انداز کر دیں
 تب بھی اتنی تعداد میں تازہ الفاظ ان کے کلیات کا دو گنا حجم رکھنے والے شاعر کے کلام میں بھی نہ ہوں
 گے۔ انھیں "سخت" اور "نرم" دونوں طرح کی فحاشی سے شغف ہے، لیکن وہ اس معنی میں فحش گو
 نہیں جس معنی میں (مثلاً) صاحب قراں، یا عریاں فحش گو ہیں۔ صاحب قراں کے کلام میں (اور عریاں کے
 یہاں اور بھی زیادہ) فحاشی کا مقصد سستے قسم کا جنسی تلمذ اور ہوسنا کی لطف پیدا کرنا ہے۔ اس کے
 برخلاف، زلی کی بہت ساری فحاشی ایک طریقہ ہے غصے، ناپسندیدگی اور برہمی کے اظہار کا۔ کچھ فحاشی ان
 کی اپنی دامنہ کی حال کے بیان میں کام آتی ہے۔ کچھ ایسی ہے جہاں وہ اپنی طبیعت کی جولانی دکھاتے

ہیں۔ اس ساری فحاشی میں جنسی پٹخانہ برائے نام ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو یہ گت ہے کہ انھیں جنسی افعال و اعمال سے نفرت ہے۔ مجموعی طور پر وہ اپنے تقریباً ہمعصر انگریز فحش گو طنز نگار جان ولٹ (۱۶۴۷ء تا ۱۶۸۰ء) John Wilmot Earl of Rochester کی یاد دلاتے ہیں۔ راجپوتوں کی طرح زلی کو انداز اور تکنیک کے تنوع پر حیرت انگیز مہارت ہے اور وہ زندگی اور سیاست دونوں کے بہت بخیرہ ہمعصر ہیں۔ وہ اپنی نثر میں اورنگ زیب پر انتہائی سخت بلکہ دل آزار طنز کرتے ہیں تو اس کا رشیہ اور جنگ ماسہ بھی لکھتے ہیں اور ایسا کہ جس میں اورنگ زیب کی موت کے بعد آنے والے انتشار اور نوال کی وضاحت صاف سنائی دیتی ہے۔

سانی اعتبار سے افضل اور زلی دونوں اہم ہیں۔ ان کی زبان سے پتہ لگتا ہے کہ اردو ادب ریختہ کے ذرا خاتم اور آخری تجربے میں غیر نوثر (اسلوب سے باہر نکلا) نزدیک تقریباً کامل و اکمل ذریعہ اظہار بن جانے کی طرف کامزن ہے اور یہ وہ ذریعہ اظہار تھا جو زلی کی موت (۱۷۱۳ء) کی تین چار دہائیوں کے بعد ہی دہلی کی ادبی تہذیب پر پوری طرح چھا گیا۔ زلی کی لفظیات کو تنوع اور دست دونوں لحاظ سے افضل کی لفظیات پر تفوق ہے۔ ان کی ادبی زندگی اردو ادب کی تاریخ میں بہت بڑے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور صرت شمال ہی میں نہیں۔ گذشتہ دو صدیوں میں جو مہارتیں اردو شعراء نے بہم پہنچائی تھیں شاید وہ سب زلی کی دسترس میں نہ رہی ہوں گی اور گجری رکنی میں طنز و مزاح کا کوئی خاص سرمایہ بھی نہیں (اگر شعراء کی چھوٹی موٹی نوک جھونکوں کو نظر انداز کر دیں تو کچھ بھی نہیں)۔ اغلب ہے کہ زلی نے فارسی کے عظیم پیش روؤں 'خاص کر فوقی یزدی سے سیکھا ہو گا۔ فوقی عہد اکبری میں ہندوستان بھی آیا تھا۔ ٹیک چند بہار نے بہارِ عجم میں اس کے اشعار خاص تعداد میں سدا ورج کیے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فوقی کا کلام دہلی میں متداول رہا ہو گا۔ فوقی اور زلی دونوں کے یہاں فحش کی طرف رجحان عام طور پر محض برائے فحش نہیں ہے۔

گجری اور رکنی کے مقابلے میں افضل اور زلی دونوں کی زبان آج کے شمالی سماج کو بہت کم اجنبی لگتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سنسکرت کے تسم الفاظ تیلگو مراٹھی یا گجراتی لفظ بہت کم ہیں۔ اور ان کی زبان کا فارسی عنصر بہر حال نمایاں اور مانوس ہے۔ اس کا اودھی اور برہٹ اور تھوڑا بہت پوربی عنصر کچھ کم مانوس ہے۔ لیکن وہ رکنی یا گجری کے اخلاق کا علم بھر بھی نہیں رکھتا۔

ایک دھپ بات یہ ہے کہ زلی اور افضل کی غلطیات کا قابلِ ملاحظہ اٹھارہویں صدی کے بزرگ شعراء کے یہاں باقی رہا۔ عصر حاضر کی دہلوی لکھنؤی اردو میں یہ الفاظِ خال خال ہیں لیکن مشرقی اردو میں کثرت سے نظر آتے ہیں۔ اور دہلی لکھنؤ کی یہ تہرک "لغظیات دکن والوں کے لیے بھی اجنبی نہیں ہیں اور خود دکنی بھی اٹھارہویں صدی کی دہلی میں بہت زیادہ غیر ملکی نہ رہی ہوگی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ سودا نے سترہ اشعار کی ایک رثائی نظم "بزبان دکنی آبرزش" بھی لکھی ہے۔ اور دوسرا ثبوت یہ کہ سودا اور میر کے یہاں دکنی استعارات (یادہ استعارات جنہیں ہم مختص بہ دکنی سمجھتے ہیں) اچھی خاصی تھوڑے میں موجود ہیں اور اس کے برعکس بھی ہے۔ یعنی بہت سے استعارات جھیں سودا، میر، قائم وغیرہ سے مخصوص گمان کیا جاتا ہے، دکنی میں بھی ہیں۔

اس بات سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ سخت "دکنی عنصر کو چھوڑ کر سترہویں صدی کی اردو ہر جگہ کم و بیش یکساں تھی۔ مرورِ ایام کے ساتھ دہلی کی زبان زیادہ دہلی، دکن اور پورب کی کم۔ اسی اثرِ ایک ہی کے باعث قبل ۱۷۵۰ء کے دہلی والوں میں دکنی کے غلاتِ تعصب میں وہ سختی نظر نہیں آتی جو میر کے نکاتِ الشعراء میں نمایاں ہے۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترہویں صدی میں اگر "فصح" زبان کا کوئی معیار تھا تو وہ دکن ہی میں تھا۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ دہلی نے اپنی مشنوی "قطبِ مشرقی" میں مبتدیوں کو تنبیہ کی ہے کہ وہ ایسے الفاظِ بریں نہیں استاد کے استعمال کے ذریعے صحت اور فصاحت کی سند نہ مل چکی ہو۔

سترہویں صدی ۱۷۵۰ء سے آتے منارسی میں ہر جگہ حتیٰ کہ ایران اور ترک میں بھی سبک ہندی کا بول بالا ہو چکا تھا۔ شمال میں ہند مسلم ادبی فکر پر سنسکرت، برج اور اودھی کے اثر کا سلسلہ جو، جو، صدیوں میں شریع ہو گیا تھا اور اکبر کا زمانہ آتے آتے اس کی حیثیت مسلم ہو چکی تھی۔ ۱۶۸۰ء کی دہائی میں ہم میٹل راج جگن ناتھ کو شاہجہاں کے دربار میں دیکھتے ہیں۔ جگن ناتھ کی سنسکرت شاعری پر سبک ہندی کے اثرات کی پڑچھائیاں دکھائی دیتی ہیں اور جیسا کہ شیلڈن پالک (Sheldon Pollock) نے لکھا ہے، سنسکرت شاعری کے دکنی الحس طالب علم کو سبک ہندی کی شاعری میں سنسکرت کی جھلک بھی سامانِ نظر آ سکتی ہے۔

اگر فارسی کی مقبولیت اور ترقی اعلیٰ نے شمال میں ہندی ریختہ کی شاعری کو پہلے بھولنے سے روکا تو یہ بھی ایک بہت لمبی حقیقت ہے کہ ۱۷۰۰ کے زمانے میں جب دہلی میں اردو کا لول بالا ہونے لگا تو سبک ہندی کے اثر اور شمال نے اس سے حائل اور بہتاج ایگزے اسلوب کو قذخ دینے میں بہت مدد کی جسے وہی نے وکن سے ابگردلی میں ستھارن کیا تھا۔ شاہ مبارک آباد ۱۷۳۱، ۱۷۵۵ تا ۱۷۳۳ (۱۷۳۳ء) نئی صدی کے پہلے بڑے شاعر ہیں۔ لیکن یہ نواب مدد الدین خان ۱۷۵۶، ۱۷۵۷، ۱۷۵۸ (۱۷۵۸ء) نے اپنا اردو دیوان پہلے مرتب کیا جو ایلین وہ شاعر جس کے کلام میں اُستادی کے انداز بوجہ آسن جلوہ گر نظر آتے ہیں آہر وہی ہیں۔ انھوں نے سترہویں صدی کے آخری دو ایک برس میں شعر گوئی شروع کی ہوگی اور انھوں نے ایہام گوئی بھی بہت فوری میں اختیار کرنی ہوگی۔ کہیں کنزل میں ان کا سارا کلام اسی رنگ کا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خسرو نے اس بات پر فخر کیا تھا کہ میں نے "ایہام ذوی الوجہ" ایجاد کیا ہے۔ خسرو کا اثر اٹھارہویں صدی کے جوی شعراء پر یقیناً تھا۔ وہ انھیں اپنا پیش رو مانتے تھے لیکن ایہام کے سلسلے میں ان شعراء پر فوری اثر منفکرت براہ ریح بھاشا کا معلوم ہوتا ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد بھی جو اردو شاعری کی ایرانیات کے شاکی ہیں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اردو شاعری (یعنی دلی کی شاعری) میں ایہام کا سرچشمہ منفکرت ہی رہا ہوگا۔^{۱۷۱}

آہر وہی بلکہ یوں کہیں۔ یہ تمام لوگ جنھوں نے اٹھارہویں صدی کے آغاز میں ہندی ریختہ دہلی میں شاعری کا کاروبار شروع کیا، دلی ۱۷۶۵/۱۷۶۶ تا ۱۷۸۰ء کے جیل اثر میں آئے بغیر۔ دیکھو اور کئی اعتبار سے دلی اٹھارہویں صدی کے ربع اول سے کر آج تک کے سب اردو شعراء کے لیے شاعر الشعراء (Poets Poet) کا حکم رکھتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۷۱۔ جیل جالبی "تاریخ" جلد دوم، حصہ دوم، صفحات ۱۰۰۶ تا ۱۰۰۷
 ۱۷۲۔ منشی سید عباس علی "قصہ غم گین" (اصل نام جنگ غلگین) مرتبہ بخش چندر مشرا، بڑوہ، ہمارا جالبی
 ریورسٹی ۱۹۷۵ء، صفحات ۲۱ تا ۲۲۔ اس کتاب کی طعن ترجمہ کرنے کے لیے میں بڑوہ ریورسٹی کے صدر

شعبہ تاریخ، پروفیسر گوپال سری دانتواکامنوں ہوں۔

۱۴۳۔ ظہیر الدین مدنی، 'مجموعہ مثنویاں'، صفحات ۱۵ نیز ۱۵ تا ۲۶

۱۴۴۔ جمیل جالبی، 'تاریخ'، جلد دوم، ص ۴۷

۱۴۵۔ سید سوحس رضوی ادیب، 'شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں'، مرتبہ: انظر مسعود، لکھنؤ، کتاب گھر، ۱۹۸۲ء، صفحات ۱۸ تا ۱۸

۱۴۶۔ مسعود حسن رضوی ادیب، 'شمالی ہند... ص ۲۵۔ چونکہ سترہویں صدی کا نصف دوم اور زلی کا زمانہ حیات تقریباً ایک ہی اس لیے اغلب ہے کہ یہاں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے سہواً 'نصف اول' کی جگہ 'نصف دوم' لکھ دیا یا ممکن ہے ہوں کہ کاتب جو۔

۱۴۷۔ یہ سب غلات کچھ حصے پہلے تک غیر مطبوعہ یا کمپا ہوتے تھے۔ اب پروفیسر نذیر احمد کی تدوین، 'کوشش سے اکثر شائع ہو چکے ہیں۔

۱۴۸۔ مولوی محمد لاد: دستور الافاضل، لکھنؤ، نول کشور پریس، ۱۸۹۹ء

۱۴۹۔ مسعود حسن رضوی ادیب شمالی ہند... ص ۷۷

۱۵۰۔ ایضاً، ص ۹۵

۱۵۱۔ قائم چاند پوری: 'گلیات'، مرتبہ: افتداحسن، لاہور، مجلس ترقی ادب، جلد اول، ۱۹۶۵ء، ص ۲۱۵

۱۵۲۔ قائم چاند پوری: 'گلیات'، ۱۹۶۴ء تا ۱۹۹۵ء۔ شعر زیر بحث کی کوئی تاریخ متعین نہیں ہو سکتی، لیکن ممکن ہے کہ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۶۹ء کے درمیان کہا گیا ہو۔ قائم نے اپنا تذکرہ ۱۹۶۴ء سے ۱۹۵۲ء کے زمانے میں مرتب کیا۔ اغلب ہے کہ انھیں دنوں ان کا سابقہ دکنی ادب سے پڑا ہو۔

۱۵۳۔ John T. Platts : Dictionary, OUP Edn. 1978, p.954

اس لغت میں 'لچر' کے معنی حسب ذیل درج ہیں:

Yielding, pliant, soft, weak, feeble, lacking backbone, loose, shaky, wanting force or vigour (Language & C., as lachar ibarat), a soft or yeilding person, a weak man, a foolish fellow, simpleton, ncodile.

۱۵۴۔ مودی نور الحسن زیر کاوری، نوراللطائف، لکھنؤ، اشاعت العلوم پریس، جلد چہارم، ۱۹۳۱ء، ص ۳۸۳
 ۱۵۵۔ مصطفیٰ، یونان مصطفیٰ، دیوان ہفتم، چوہدری اندان بخش لائبریری، ۱۹۹۵ء، ص ۱۵۲، متن میں برکت خاندان بخش
 مرتبہ و مطبوعہ عابد شاہید دار

۱۵۶۔ محمود شیرانی، مقالات، جلد دوم، صفحات ۵۶ تا ۹۷

۱۵۷۔ رام بابو سکسینہ، A History of Urdu Literature، جو متن میں استعمال کرنا
 ہوں وہ مرزا عمر عسکری کا اردو ترجمہ ہے۔ لکھنؤ، ذول کشور پریس، ۱۹۳۱ء۔ زلی کا بیان اس کتاب
 میں صفحہ ۲۰ پر ہے۔

۱۵۸۔ حامد حسن تھادری، داستان تاریخ اردو، کراچی، روز اکیڈم، ستمبر ۱۹۸۵ء، اول اشاعت ۱۹۸۱ء،
 صفحات ۳۳ تا ۳۲۲

Annemarie Schimmel : Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal
 Fascicle three of vol. VIII of Jan Gonda's
 A History of Indian Literature, Wiesbaden,
 1975, p.157.

۱۶۰۔ علی جواذیری، A History of Urdu Literature, New Delhi,

Sahitya Academy, 1993, pp 67-68, 119-120

۱۶۱۔ جعفر زلی کا صرف ایک جہیز ایڈیشن ہے، نعیم احمد کلیات جعفر زلی، علی گڑھ، ادبی اکیڈمی، ۱۹۶۹ء
 اس کا دیباچہ ذرا الجکا ہے۔ لیکن نعیم احمد اس بات کے لیے توفیق کے مستحق ہیں کہ انہوں نے متن
 میں نہ تحریف کی ہے نہ قطعے لگائے ہیں۔

۱۶۲۔ پہلا متن محمود شیرانی کا قائم کردہ ہے، مقالات، جلد دوم، صفحات ۹۵ تا ۱۱۶، مضمون کی شکل میں یہ ۱۹۲۶ء
 میں چھپا تھا۔ اس کے بعد محمود حسن اور نور الحسن ہاشمی نے اسے قدیم اردو، نمبر ۱، حیدرآباد عثمانیہ یونیورسٹی
 ۱۹۶۵ء کی شکل میں نکالا۔ یہی متن یوپی اردو اکیڈمی نے ۱۹۷۵ء میں شائع کیا۔

۱۶۳۔ افضل کے لیے دیکھیں، جہیل جاہلی تاریخ، جلد اول، صفحات ۶۲ تا ۶۷، زلی کے لیے جاہلی، تاریخ جلد دوم، حصہ دوم
 صفحات ۱۹ تا ۲۵، مزید ملاحظہ ہو اگلیاں چند اور سیدہ جعفر تاریخ، جلد پنجم، صفحات ۱۰ تا ۳۲ (فصل) اور

صفحات ۷۳ تا ۷۴ (زٹی)

۱۶۴- بیرجن :- تذکرہ شعراء ، (۱۷۷۳/۱۷۷۸ء) ، مرتبہ : نواب حبیب الرحمن خاں شروانی ، علی گڑھ ، انجمن ترقی اردو ، ۱۹۲۱ء ، صفحہ ۴۱- بیرجن کے علاوہ اٹھارہ بیس صدی کے تذکرہ نویسوں میں صرف قائم نے افضل کا نام لیا ہے۔

۱۶۵ سودا ، کلیات ، مرتبہ : عبدالباری آسی ، جلد دوم ، لکھنؤ ، نول کشور پریس ، ۱۹۳۲ء ، صفحات ۲۴۵ تا ۲۴۶

۱۶۶ محمد حسین آزاد ، آب حیات ، صفحہ ۵۹ ملحوظ رہے کہ آبرو کا وطن اگرہ تھا اور اگرہ برہم کے علاقوں میں ، بہت اہم ہے۔

تفسیر مہدی

کبیر احمد جاشی

ان لوں کی طرح کت بون کی بھی قسمت ہوتی ہے۔ بہت سی کتابیں ایسی ہوتی ہیں جن کا عالم وجود میں آنے کے بعد ہاتھوں ہاتھ لی جاتی ہیں اور ان کے اتنے قلمی نسخے میا کر لیے جاتے ہیں کہ ہزار ڈیڑھ ہزار سال بعد جب چھاپہ خانہ عالم وجود میں آتا ہے تو ان کا کوئی نہ کوئی قلمی نسخہ دستبرد زمانے سے بچا رہتا ہے جس کو مشین کے ذریعے چھاپ کر آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی بھی کتابیں ہوتی ہیں جو ہوتی تو اہم ہیں مگر کارکنان تضاد و تدران کو شعلہ مستعمل بنا دیتے ہیں جو تھوڑی دیر تک اپنی چمک دکھا کر اس طرح غائب ہو جاتی ہیں کہ پھر ڈھونڈے ہاتھ نہیں آتیں ہاں ان کا ذکر خیر کچھ دوسری کتابوں میں مل جاتا ہے۔ تیسری اور آخری قسم ان کتابوں کی ہے جو ہزار سو ہزار سال پہلے لکھی جاتی ہیں۔ چند صدیوں تک تو لوگ ان کو حرز جان بنائے رکھتے ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ان کی مقبولیت میں کمی آنے لگتی ہے۔ ہوتے ہوتے وہ دقت بھی آ جاتا ہے جب لوگ ان کو کبیر فراموش کرنے لگتے ہیں۔ صدیوں بعد جب گردشِ دوراں کا ایک دور مکمل ہو جاتا ہے اور دوسرے کا آغاز ہو جاتا ہے تو سبیل کی کتابوں پر دیدہ و روی کی نگاہیں پڑتی ہیں۔ ان کو زمانے کے مروجہ اصولوں کے مطابق مرتب کیا جاتا ہے، ان کی معنویت و اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بعد ازاں مشین کے ذریعے چھاپ کر آئندہ کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ ایسی کچھ کتابوں کی متعدد اشاعتیں ہوتی ہیں کچھ ایک بار شائع ہونے کے بعد چھاپہ خانے کا منہ نہیں دھکتیں اور پچیس

تیس سال ہی کے اندر اندر خطوط کے ذیل میں شمار ہونے لگتی ہیں۔ تفسیر مہبدی یعنی کشف الاسرار و مہدۃ الابرار کا شمار کتابوں کی درج بالا تیسری قسم میں کیا جاسکتا ہے۔ یہ تفسیر چھٹی صدی ہجری کے اوائل (۵۲۰ھ) میں لکھی گئی تھی۔ کہتے ہیں کہ اس کا شمار اپنے زمانے کی مشہور ترین تصنیفوں میں نہیں ہوتا تھا اس وجہ سے اس کے متعدد مکمل اور نامکمل خطوط دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں محفوظ ہو گئے تھے۔ قدرت نے اس کے زیور طبع سے آراستہ ہونے کا زمانہ چودھویں صدی ہجری مقرر کر رکھا تھا اور اب سے نصف صدی پہلے ایران کے مشہور دانشور 'ماہر تعلیم' وزیر و سفارت کار ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے لیے یہ شرف مخصوص کر رکھا تھا کہ یہ کام اُن کے ہاتھوں انجام پائے۔ چنانچہ انھوں نے ۱۹۵۲ء (۱۳۲۱ھ) میں اس تفسیر کی پہلی جلد تہران یونیورسٹی کی طرف سے شائع کر دائی جو بڑی قطع کے ۸۰۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس جلد میں صرف سورہ فاتحہ و سورہ بقرہ کی تفسیر ہے۔ اُردو داں طبع کشف الاسرار کے نام اور جستہ جستہ فارسی عبارتوں سے پروفیسر نذیر احمد صاحب کے مقالے حکیم ثنائی غزنوی کی مقبولیت خود اپنے زمانے میں" کے ذریعے آشنا ہوا جو ۱۹۸۸ء کے جلد طوم اسلامیہ علی گڑھ میں اصل کتاب کی اشاعت کے چھتیس برسوں کے بعد شائع ہوا تھا۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب نے مذکورہ مقالے کی اشاعت کے دس سالوں کے بعد اس کے متن کا ایک تحلیلی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے۔ بے عمل نہ ہوگا اگر یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے مکمل تفسیر کو دس جلدوں میں مرتب کیا ہے جو ساری کی ساری تہران یونیورسٹی سے شائع ہو چکی ہیں۔ افسوس ہے کہ ساری جلدوں کا حاصل مطالعہ پیش کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ درج ذیل سطور میں جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے وہ صرف پہلی جلد کا حاصل مطالعہ ہے۔

کشف الاسرار و مہدۃ الابرار کے متعدد خطوطوں کے مطالعے کے بعد ڈاکٹر علی اصغر حکمت نے اس تفسیر کے مصنف کا پورا نام اور لقب 'جو کسی غلطی کے سرورق سے نقل ہوگا' یوں تحریر کیا ہے "امام السید رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المہبدی" لیکن ڈاکٹر نذیر حسن سادات ناصری اور منوچہر دانش پژدہ نے اپنی مشترکہ تالیف ہزار سال تفسیر فارسی میں شیخ الاسلام ابو الفضل احمد بن ابی سعد بن محمد بن احمد مہرزد مہبدی" تحریر کیا ہے۔ ان دونوں ناموں میں جو فرق ہے اُس کے بارے میں کہا نہیں جاسکتا کہ غلطی کس سے اور کہاں ہوئی ہے کیونکہ کشف الاسرار

کے مقدمے اور ہزار سال تفسیر فارسی "دونوں میں اپنے اپنے ماخذ کی نشاندہی نہیں کی گئی ہے۔ ایک سوال اور بھی ہوتا ہے یہ مہرِ یزد کا منظر کس کے لیے استعمال ہوا ہے؟ شیخ الامام ابو الفضل احمد (علی اصغر جلالت کے نام السید رشید الدین ابی الفضل) کے لیے یا محمد بن احمد ابن کو علی اصغر جلالت محمد بن محمود قرار دیتے ہیں) کے لیے۔ اگر آخر الذکر کے لیے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصنف کے برادرِ عالم فاضل بزرگ تھے جن کو ان کے دیار کے لوگ مہرِ یزد کا سورج کہا کرتے تھے۔ اگر یہ لفظ خود مفسر کے لیے استعمال ہوا ہے تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی اپنی زندگی ہی میں یا انتقال کے محالہ اتنی مقبولیت حاصل ہو چکی تھی کہ بجائے مینبد کا سوچ لینے کے لوگ ان کو "یزد کا سورج" کہنے لگے تھے۔ یاد رہے کہ مینبد آج بھی ضلع یزد کا ایک پس ماندہ گاؤں ہے مگر صاحب کشف الاسرار و مہدۃ الابرار کا مولد و مسکن ہونے کی وجہ سے علمی دنیا میں مصنف ہی و شیراز و رے کے کسی طرح کم مشہور نہیں ہے۔

نامناسب: ہوگا اگر یہاں "خلاصہ تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از کشف الاسرار و جلدی" اثر خواجہ عبد اللہ انصاری" کا بھی ذکر کر دیا جائے جس کو جناب حبیب اللہ آموزگار نے دو جلدوں (جلد اول ۵۸۳ صفحات، جلد دوم ۶۷۱ صفحات، مجموعی صفحات ۱۲۵۴) میں انتشارات اقبال سے شائع کر دیا ہے جس کی چھٹی طباعت ۱۳۶۸ھ شمس (۱۹۸۹-۹۰) میں منظرِ عام پر آئی تھی اور یہی اشاعت اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ اس خلاصے کے مقدمے میں حبیب اللہ آموزگار صاحب نے بھی دوسروں کی رایوں کی ہمنوائی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: "اصل آن از خواجہ عبد اللہ انصاری و شرح تفصیل آن از امام رشید الدین احمد بن محمود مینبدی است۔ ہم آگے کی سطروں میں اس بات کو سمجھنے کی کوشش کریں گے کہ کشف الاسرار و مہدۃ الابرار کے نام سے جو متن ہمارے سامنے ہے اس میں کتنا حصہ خواجہ عبد اللہ انصاری کا ہے اور کتنا رشید الدین احمد بن محمود مینبدی کا؟ اس وقت ہم اُن چند الفاظ کو یہاں نقل کر رہے ہیں جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کی فارسی زبان میں مستعمل تھے اور اب متروک ہو کر تاریخ کے صفحات میں گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال مینبدی کی تحریر میں ہوا ہے۔ جناب حبیب اللہ آموزگار نے اپنے خلاصے میں بڑی مختصر سی فہرست شائع کی ہے جس کو ہم یہاں من و عن نقل کرتے ہیں:

آزادی = پاس گزاری، افسوس = منہ، اوکندن
 = اٹکندن، ندور = در بند، یوسیدن = امیدداشتن۔ توقع
 داشتن، پائیدن = نگاہ داشتن، ہستی داشتن = توکل کردن، پائیدن
 = ہم بستری باز کردن۔ لمس کردن = تاوشتن = ایستادگی کردن
 - تاوشتن = تابش، تاوندہ = سخت توانا، توی در توی = دو چہند از
 دردناخ = تن درستی۔ بہودی، دست باز داشتن = زل (راہ)
 طلاق دادن، سندن = گرفتن، ستردن = نابود و محو کردن، تمہید
 = بلع کردن، سوریان = سود زبان، کا دین = مہر، کا بن، کشتن =
 شکافتن و گرفتار، گوشتوان = نگہبان، گوشیدن = حفظ کردن، فا
 = با، داستان = ایستادن و رنگ کردن، ور = بر، یادیدن =
 احاطہ، یازیدن = کشیدن، یالیدن = جنگ کردن۔

زیر نظر تفسیر کو ایک مدت دراز تک خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر مجاہد تاربا
 ہے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے کی ذمے داری خود صاحب کشف الاسرار و مہدۃ الابرار پر عائد ہوتی
 ہے جنہوں نے اس کتاب کے شروع ہی میں اس بات کا اعلان فرمادیا ہے کہ ان کی تحریر کردہ تفسیر
 خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر سے استفادہ ہے۔

خواجہ عبد اللہ انصاری (۱۰۹۶ھ/۱۶۸۱-۱۱۰۹ھ/۱۶۹۸) جو پیرہرات کے نام سے مشہور
 ہیں، پانچویں صدی ہجری کے انتہائی مشہور و مقبول صوفی، عالم اور ادیب تھے۔ ان کو عربی اور
 فارسی دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی (یاد رہے کہ ان کی مادری زبان ہروی تھی، انھوں
 نے عربی زبان کی مشہور کتاب طبقات الصوفیہ کا اسی زبان یا بولی میں ترجمہ کیا تھا) ان کے اکثر آثار
 دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں مگر ان کی تحریر کردہ تفسیر کا ایک ورق بھی محفوظ نہیں ہے۔ حتیٰ کہ ان کی
 تفسیر کے اقتباسات یقینی طور پر دوسری تفسیروں میں بھی تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ ہماری محدود
 نظر جہاں تک جاسکی ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کے ایک بھی تذکرہ نگار نے اس بات کی صراحت
 نہیں کی ہے کہ ان کی تفسیر عربی زبان میں لکھی گئی تھی یا فارسی زبان میں۔ خود کشف الاسرار میں

میں طرح کی کوئی صراحت نہیں ہے علاوہ برائین احمد بن محمود میبدی نے اپنے آغاز کلام میں لکھا ہے
 کہ خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر ایجاز و اختصار کا اعلیٰ تھی۔ اس لیے انھوں نے عبد اللہ
 انصاری کے افکار و خیالات کو اپنی تفسیر کے ذریعے مکمل کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا
 ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر کا ہر ہر ورق برباد ہو چکا ہے۔ اس لیے سارے بے یہ حتیٰ فیصلہ
 کرنا دشوار ہے کہ رشید الدین احمد بن محمود میبدی کی تفسیر میں کس حد تک خواجہ عبد اللہ احرار کے
 افکار و خیالات اُن کے الفاظ یا رشید الدین احمد بن محمود میبدی کے الفاظ میں محفوظ و موجود ہیں۔
 صرف وہ مقامات یہاں پر خواجہ عبد اللہ انصاری کا صراحتاً نام لیا گیا ہے اُن کے قلم سے
 نکلے الفاظ پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ ان مقامات سے علاوہ بقیہ ساری کی ساری تحریر رشید الدین
 احمد بن محمود میبدی کی قلم سے ہوئی ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ میبدی سے جہاں جہاں خواجہ
 عبد اللہ انصاری کا حوالہ دیتے ہوئے کوئی بات لکھی ہے ان سب اجزاء کو کثرت الاسرار سے
 الگ کر لیا جائے اور پھر اُن کا موازنہ و مقابلہ اُن کے دستبروز نامہ سے محفوظ رسائل مثلاً مناقبات
 نامہ انصاری، قلندر نامہ اور الہی نامہ وغیرہ سے کر کے دیکھا جائے کہ میبدی نے کس حد تک اور کہاں
 کہاں سے خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریروں سے استفادہ کیا ہے۔ یہ مطالعہ بہت دلچسپ اور مفید
 نتائج کا حامل ہو گا کاش کسی صاحب قلم عالم کا دھیان اس طرے مبذول ہوتا۔

زیر نظر تفسیر کا مطالعہ کرتے وقت بعض بعض مقامات پر تو شبہ ہونے لگتا ہے کہ میبدی
 نے محض تبرکاً خواجہ عبد اللہ انصاری کا نام لیا ہے ورنہ اصلاً یہ تفسیر انہی کی کاوش و فکر کا نتیجہ ہے۔
 اگر ایک طرف خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر ایجاز و اختصار کا شاہکار تھی تو دوسری طرف میبدی کی
 تفسیر طغیان کا شاہکار ہے۔ انھوں نے ایک آیت کی تفسیر تین توہین میں لکھی ہے جس کو وہ نوبت
 اول سے سوم کرتے ہیں اُس میں کلام پاک کی آیت کے چھوٹے چھوٹے فقرے اور اُن کا فارسی
 ترجمہ درج کیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ نوبت دوم میں اُس آیت کی
 دوسری "تفسیر" ہے اور نوبت سوم میں آیت زیر بحث کی مصحفانہ توجیہ و تاویل و تشریح ہے اور اس
 نوبت میں خواجہ عبد اللہ انصاری کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے۔ ایک ایک آیت کا تین تین انداز سے
 مطالعہ کرنے کی وجہ سے کبھی کبھی ایک آیت کی "تفسیر" پندرہ شائع شدہ صفحات میں سما سکی ہے

جس کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لیے اس تفسیر سے استفادہ کوئی خوش کن عمل نہیں ہوتا۔ علاوہ
براین رشید الدین احمد بن محمود مہدی کی زبان کا سمجھنا بھی صرف فارسی زبان جاننے والوں کے
بس کی بات نہیں ہے۔ اگرچہ انھوں نے یہ تفسیر ۵۲۰ھ میں مکمل کی تھی اور اُس وقت تک خالص
فارسی" نویسی کا آغاز ہو چکا تھا مگر مہدی کی تحریر اتنی عربی آمیز ہے کہ صرف فارسی زبان جاننے
والا اُس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ رشید الدین احمد بن محمود مہدی نے نوبت دم میں خاص طور سے
اتنے بڑے بڑے عربی کے محوٹے بغیر ترجمے کے نقل کر دیے ہیں کہ جب تک آدمی عربی زبان سے واقف
نہ ہو اس کو نہ سمجھ سکے گا۔ اس تفسیر کا یہی وصف "اس کے علمی پائے کو بلند" بھی کرتا ہے اور یہی
اس کا "نقص" بھی قرار پاتا ہے۔

باوجود اس کے کہ مہدی کی تحریر کردہ تفسیر "عین علیت" سے گرانبار ہے اور اُس سے
استفادہ کرنا ہر پڑھے لکھے شخص کے بس کی بات نہیں ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عالموں کی محفلوں
میں اس کو مقبولیت حاصل رہی ہے۔ ۵۲۰ھ کی تحریر کردہ اس تفسیر کو جب چودھویں صدی ہجری
میں مرتب کیا گیا تو صرف فردا احد کی کوششوں سے اس کے نو مکمل اور نامکمل مخطوطے دریافت
ہوئے جو ترکی، افغانستان اور ایران کے کتابخانوں میں محفوظ تھے۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے بعد
پھر کسی شخص نے اس بات کی کوشش نہیں کی کہ اس کے مزید مخطوطوں کے حصول کی سعی و
جہد کرتا۔ ورنہ ممکن تھا کہ یہ تعداد تین گنی یا چار گنی ہو چکی ہوتی۔ افسوس ہے کہ ڈاکٹر علی اصغر حکمت
نے اپنے پیش نظر مخطوطوں کے بارے میں کوئی تفصیلی اطلاع درج نہیں کی ہے جس سے ان
مخطوطوں کی قدامت اور ان کی دوسری خصوصیات کے بارے میں کوئی علم ہو سکتا۔ اس وقت صرف
یہی کہا جاسکتا ہے کہ قدرت نے کشف الاسرار و وعدۃ الابرار کو دستبرد زمانہ سے محفوظ رکھا اور
اس کے سال تالیف کے نو سو سال کے بعد افادہ عام کی راہیں کھول دیں۔

رشید الدین احمد بن محمود مہدی نے اپنی زیر بحث تفسیر میں دو بار تفسیر فقہی مسائل کی طرف
بھی اشارے کیے ہیں، آیات کی شان نزول بھی تحریر کی ہے علاوہ براین مسئلہ اور فصل کے
عنوانات سے اپنے قاری کی ذہنی تشفی کے لیے قابلِ قدر مواد بھی فراہم کیا ہے جس کے غائر مطالعے
کے ذریعے پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے رجبِ اول کے ایران کے مذہبی

معتقدات اور ان مسائل تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے جو اس زمانے کے سماج کے ایسے مسائل تھے جن کو حل کرنے کے لیے اپنے اپنے علم و استعداد کے مطابق ہر مفسر اور ہر عالم سرگرداں تھا۔ ڈاکٹر سادات نامری نے مہدی کو شافعی، اشعری قرار دیا ہے مگر اس بات کی نشان دہی نہیں کی ہے کہ یہ بات نغول نے کس کتاب کے حوالے سے لکھی ہے تاہم ان کی یہ بات درست محسوس ہوتی ہے کیونکہ کشف الاسرار و ہدۃ الابرار میں جہاں جہاں کلام پاک کی آیتوں سے فقہی مسئلوں کا استخراج کیا گیا ہے وہاں ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مسلک کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو امام شافعیؒ کے مسلک کا ضرور ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم اپنے قارئین کی توجہ ایک بہت سخت کی طرف مبذول کرانا ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ ایک علوم و معارف حقیقت ہے کہ خواجہ عبداللہ انصاری جنہی فقہ کے پیرو اور اس پر عامل تھے، مہدی کے بارے میں ابھی ابھی تحریر کیا جا چکا ہے کہ ان کے شافعی المسلک ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ ایک شافعی نے ایک جنہی کی تفسیر کو سامنے رکھ کر اپنی تفسیر کیوں تحریر کی، کیا کسی شافعی المسلک عالم کی تفسیر کو سامنے رکھ کر مہدی یہ کام انجام نہیں دے سکتے تھے؟ اس سوال پر خود کرنے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ بعض تاریخوں میں لکھا گیا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے ایران میں شیعوں کے فقہی مسلکوں کی باہمی جنگ نے ایران کے سماج کو عقب ماندہ بنانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ نظریہ انتہا پسندی کا حامل ہے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ باہمی فقہی اختلاف رہا ہوگا مگر شبہ اس میں ہے کہ یہ اختلاف کشت و خون تک پہنچ گیا ہوگا، اگر ایسا ہوتا تو شافعی احمد بن محمد مہدی، جنہی خواجہ عبداللہ انصاری کی تحریر کی وہ پذیرائی دیتے جو کشف الاسرار و ہدۃ الابرار کی شکل میں دنیا کے سامنے موجود ہے۔ اب ہم کشف الاسرار کے متن کے مطالعے کا آغاز کرتے ہیں۔ سب سے پہلے نونے کے طور پر سورہ بقرہ کی پانچ آیتوں کے ایک مجموعے کو نقل کرتے ہیں جن کو موجودہ متن میں ایک ہی جگہ لکھا گیا ہے، یہ بات علوم نہ ہو سکی کہ یہ ترتیب مفسر کی ہے یا کاتب کی یا مرتب تفسیر کی بہر حال ان آیات کی تینوں ”فوتوں“ کو مع ان کے اُردو ترجمے کے ذیل کی سطور میں نقل کیا جاتا ہے تاکہ اندازہ لگایا جاسکے کہ ہر نوبت میں مہدی کا انداز فکر و بیان کیا ہے :

”النویۃ الاولیٰ۔ قوله تم، ان الصفا والمرءۃ من شعائر اللہ“

صفاد مردہ از نشاںهای ملت اللہ است، 'فمن حج البيت' ہر کہ قصد و آہنگ خانہ کند "اداعتمہ" یا زیارت خانہ شود، "فلا جناح علیہ" برونگی نیست، 'ان يطون بها' کہ طوان کند میان آن ہر دو "ومن تطوع خیرا" و ہر کہ از طوع و خواست دل خویش کاری کند، "فان الله مشاكر علیہم" اللہ سپاس داری و پاداش دہ بحر وارطلہ داما۔

[پہلی نوبت۔ اللہ تعالیٰ کا قول: صفا اور مردہ اللہ کی قوت کی باد گاہیں ہیں۔ ہر وہ شخص جو کہ گھر (کعبے کے سفر) کا ارادہ کرتا ہے، یا گھسر کی زیارت کے لیے اس میں داخل ہوتا ہے، اس پر کوئی پریشانی نہیں ہے کہ وہ ہر دو (یعنی صفا اور مردہ) کے درمیان طوان کرے، ہر وہ شخص جو کہ اپنے دل کی خواہش اور رغبت سے کام کرے تو اللہ قتلند خسلوق کے کردار پر سزا اور جزا دینے والا ہے۔]

"ان الذین یکتہون"۔ ایشان کہ پنهان میدارند "وما انزلنا" آنچه افرو فرستادیم "من البینات" از پنهانهای روشن و نشانهای پیدا "والہدی" و راہ نمونی، "من بعد ما بیننا للناس" پس آنکہ ما آنرا پیدا کردیم مردمانرا، "فی الکتاب" در نامہ خویش "اولئک یلعنہم اللہ" ایشان آنند کہ اللہ لعنت میکند بر ایشان، "و یلعنہم الاغوث"۔ و ایشان میرسد لعنت لعنت گراں۔

[وہ لوگ جو کہ اس (پنیر) کو خفی رکھتے ہیں جس کو ہم نے نازل فرمایا ہے، واضح پیغاموں اور کھلی ہوں نشانوں کے ساتھ، اور راہ ہدایت اس کے بعد ہم نے اس کو انسانوں پر ظاہر کیا، اپنی (نازل کردہ) کتاب میں یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ لعنت کرتا ہے، اور ان پر لعنتیوں کی (بھی) لعنت پہنچتی ہے۔]

”الا الذین تابوا من ذنوبهم“ ایٹان کہ توبہ کر دے۔ ”اصحبا“ و تباہ
 کردہ راست کر دے، ”توبینوا“ و پھان کردہ پیدا کر دے۔ ”تفانوا“
 اتوب علیہم“ ایٹان کہند کہ اڑیشان توبہ پذیرم۔ ”ان
 التواب انسحیم“ و نعم خداوند توبہ پذیر بخشایندہ مہربان۔
 [مگر وہ لوگ جنہوں نے کہ توبہ کی، اور کی بولی غلطی کو درست کیا
 اور جس چیز کو انہوں نے پوشیدہ کہا تھا اس کو بے ہر کیا۔ یہ وہ لوگ
 ہیں جن کی توبہ میں قبول کرتا جس میں توبہ قبول کرنے والا اور بخشش
 کرنے والا اللہ ہے۔]

”ان الذین کفروا“ ایٹان کہ کافر تہذیب مذہبی خویش دوسا
 نواہم کفاما“ و بمر دند و ایٹان بر نفیر خویش بودند۔ ”اولئک
 علیہم لعنة اللہ“ ایٹان کہ ریشاںست لعنت خدا و الملائکۃ
 و لعنت فرشتگان دہی“ و الناس اجمعین“ و لعنت را
 راستان مردمان ہر۔

[وہ لوگ جنہوں نے اپنے خالق کا انکار کیا، اور مر گئے اور وہ لوگ اپنے
 انکار پر قائم تھے، یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ کی لعنت ہے، اور اس
 کے فرشتوں کی لعنت ہے، اور تمام راہ راست پر چلنے والوں کی
 لعنت ہے۔]

”خالد بن فیہما“ جاویدان در آتش ایٹانند، ”لا یخفف عنهم
 العذاب“ سبک کہند اڑیشان عذاب مرگز، ”ولا ہم بنظرون“
 و نہ در ایشان نہکند۔

[یہ لوگ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، ہرگز ان کے عذاب کو (اللہ) ہکا نہ
 کریں گے (اور نہ ہی) اُن پر نظر کرم کریں گے۔]

”النوبة الثانية۔ قول تم: ”ان الصفاء والمردّة“ صفا

سنگ سپید سخت باشد یعنی صافی کہ در آل مصحح غلطی نبود از خاک و گل
 و غیر آن، و مرده سنگی باشد بیاہ دست و زرم کہ زو و شکستہ نشود۔ و گفتہ
 اند آدم و حوا چون آنجا رسیدند آدم بکوہ صفا فرآمد و حوا بکوہ مرده پس
 صرد کوہ را بنام ایشان باز خوانند، صفا از آن خوانند کہ آدم صفی آنجا
 فرآمد، و مرده از آن گفت کہ مرأۃ یعنی جفت آدم آنجا فرآمد۔ "من
 شعائر اللہ" اسی متعدد اتہ التی اشعرها اللہ، اسی جعلها
 اعلاما لنا۔ شعائر اللہ اعلام دین حق باشد و نشانهای ملت حقیقی
 اما ایجا مناسک حج می خواہد، نکاتہ قال۔ "ان الطواف بالصفاء
 و المروۃ من اعلام دین اللہ و مناسک حجہ" طواف کردن میان
 صفا و مرده از مناسک حج است و از کارکان آن، داین طواف آنست
 کہ طواف آنرا بسی۔ خوانند، مصطفی ع گفت۔ "ان اللہ کتب علیکم اسی
 کما کتب علیکم الحج" و قال عاتشۃ۔ لعمری ما حج من لہ
 بسع بین الصفاء و المروۃ لان اللہ سبحانہ یقول "ان الصفاء
 المروۃ من شعائر اللہ"۔ و مصطفی ع چون برابر صفا رسید این آیت
 برخواند اگر گفت "ابدأ بما بدأ اللہ بہ"۔ فبدأ بالصفاء حتی علیہ
 حتی اذا دأی البیت منی، حتی اذا قصوت قد ما فی الوادی سعی۔
 [دوسری نوبت۔ ارشاد باری تعالیٰ "ان الصفاء المروۃ"۔ صفا
 سفید سخت چہرہ تو ماہی یعنی اتنا صاف کہ اُس میں گروہ منی و غیرہ
 کی کوئی ملاوٹ نہیں ہوتی اور مرده کالا، کمزور اور زرم چہرہ تو ماہی
 جو کہ جلد ٹوٹ جاتا ہے اور لوگوں کا قول ہے کہ آدم اور حوا جب
 وہاں پہنچے تو آدم صفا پہاڑی پر اترے اور حوا پہاڑی مرده پر بعد
 ازاں لوگوں نے دونوں پہاڑیوں کو ان کے ناموں سے موسوم کیا۔ لوگوں
 نے صفانام اس لیے رکھا کہ اُس پر آدم صفی کا نزول ہوا تھا (دوسری

پہاڑی کو، مردہ اس لیے کہا کہ وہ ان مرؤۃ (عورت) یعنی آدم کی اہلیہ اتری تھیں۔ نشانیوں میں سے ہیں اللہ کی! یعنی یہ دونوں عبادت کی جگہیں ہیں جن کو اللہ نے ہمارے لیے نشانیاں بنائی ہیں۔ اللہ کی نشانیاں (شعائر اللہ) جن سے دین حق اور ملت حنیف کی نشانیوں کا اعلان ہوتا ہے۔ لیکن یہاں اس سے حج کے مناسک مراد ہیں گویا کہ آپ نے اس طرح فرمایا "صفا اور مردہ کا طواف اللہ کے دین کا اعلان اور حج کا ایک رکن ہے" اور یہ وہی طواف ہے جس کو علماء اسی کہتے ہیں مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے تم پر اسی کو اسی طرح فرض کیا۔ ہے جس طرح حج کو۔ (جناب) عائشہؓ فرماتی ہیں "میری زندگی کی قسم جس نے صفا اور مردہ کے درمیان اسی نہ کی اُس نے حج نہ کیا" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "صفا اور مردہ اللہ کی نشانیاں میں ہیں۔ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) جب (کوہ) صفا کے مقابل پہنچے تو یہ آیت پڑھی۔ پھر اُس وقت فرمایا "میں وہیں سے شروع کروں گا جہاں سے اللہ نے شروع کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے صفا سے شروع کیا اور اس پر چڑھ گئے۔ یہاں تک کہ جب خانہ کعبہ نظر آگیا تو ٹہل کر چلنے لگے حتیٰ کہ جب آپ نیچے اتر آئے تو سعی کرنے لگے۔]

"ابن عباس قومی را دید کہ میان صفا و مردہ طواف میکردند، گفت این سنت مادر اسمعیل است کہ چون اسمعیل گرسنه و تشنه شد روی تنہا بود و کس از آدمیان حاضر نہ، طعام و شراب نہ، برخاست و بکہ صفا برد و روی در وادی کرد، تا خود پیچس را بنید، پیچس را بنید فرو آمد، چون بادی رسید گوشہ درع برگرفت و بستاند، و گرم برفت تا بر مردہ رفت، و در بحرست کس را بنید، دیگر بارہ فرو آمد قصد صفا کرد"

”ماہفت بار چنین گشت پس رب العالمین برکات قدم ویرا دستا
سنت ویرا آن طوان بر جہانیاں فرض کردا بقیامت“

[ابن عباس نے ایک جماعت کو دیکھا جس کے افراد صفا اور مردہ کے
درمیان طوان کر رہے تھے۔ انھوں (ابن عباس) نے کہا: یہ اسماعیل
کی والدہ کی سنت ہے۔ جب اسماعیل بھوکے اور پیاسے ہوئے اور وہ
ایکل تھیں اور وہاں نہ کوئی انسان موجود تھا اور نہ کھانے پینے کی
کوئی چیز۔ وہ اٹھیں اور کوہ صفا پر چڑھ گئیں اور اپنا چہرہ نیچے کی طرف
کیا (یعنی نیچے دیکھا) کہ وہ کسی شخص کو دیکھ لیں، انھوں نے کسی شخص کو
نیچے نہ دیکھا (تو) نیچے اتر آئیں جب وادی میں پہنچیں تو قیصر کا کوہ پہنچا
اور بھاگیں اور تیزی سے بھاگیں حتیٰ کہ مردہ پہنچا۔ انھوں نے
(نیچے) نظر ڈالی مگر کسی کو بھی نہ دیکھا، وہ دوبارہ نیچے آئیں اور صفا پر
(پڑنے) کا ارادہ کیا۔ اسی طرح وہ سات مرتبہ آئیں اور گئیں۔ اس
لیے اللہ تعالیٰ نے اُن کے قدموں کی توصیف اور پیروی میں اس طوان
کو دنیا والوں کے لیے قیامت تک فرض کر دیا۔]

”فمن حج البیت اذ اعتمہ....“۔ معنی حج و عمرہ زیارت کر دینا
کعبہ را، قصہ آن داشتن، میگوید صحر کج کند یا عمرہ فلاح جناح علیہ
ان یطوف بھا۔ بروی تنگی نیست کہ میان صفا و مردہ سعی کند۔ تشدید
در طار از اخفاء است در طار، اصل آن۔ یطوف۔ است۔ اصل
قصہ آنست کہ در زمان جاہلیت مردی وزنی در کعبہ شدند بغاشہ فی
ونام مرد اسات بن علی بود و نام زن۔ نائلۃ بنت الدیک، ہر دو
را صبح کردند، پس عرب ایشانرا بیرون آوردند، و عبرت را یکی بر صفا
نھا زد و یکی را بر مردہ، تا خلق از اطراف میآمدند و ایشانرا میدیدند۔
”فمن حج البیت اذ اعتمہ....“ حج کے معنی غار کعبہ کی زیارت کا

ارادہ کرنا اور مرد کے معنی ان کی زیارت کرنا ہے۔ (اللہ تعالیٰ کا) ارشاد ہے: ”وہ شخص جو دونوں (صفا اور مردہ) کے درمیان طواف کرے اس پر کوئی پریشانی نہیں ہے“ یا پر تشدیدت کے اخذ کی وجہ سے ہے اصل کی اصل یہ قطوں ہے اور اس کا اصل تقدیر ہے زمانہ جاہلیت میں ایک مرد اور ایک عورت خانہ کعبہ میں زنا کے مرتکب ہوئے۔ مرد کا نام اسام بن معلی تھا اور عورت کا نام زینب بنت ابیہ اللہ نے، دونوں کو مسخ کر دیا، بعد ازاں عرب ان کو خانہ کعبہ سے باہر لے آئے اور ان لوگوں کی عبرت کے لیے ایک کو صفا پر ڈھک دیا اور ایک مردہ پر گوشت چاروں طرف سے آتے تھے اور ان کو ”نگاہ عبرت سے“ دیکھتے تھے۔]

”روزگار بریشان دراز شد، دیسلیمان با ایشان الت گفت، چنہا دد لھا از ایشان پر شد، شیطان با ایشان آمد و گفت کہ پدران شما اینا زراعی پرستیدند و ایشانرا پرستش آمان داشت۔ روزگار دراز در زمان فقرت و جاہلیت، پس چون اللہ تم رسول خود را بہ پیغام نبوت، نواخت، و اسلام در میان خلق پیدا شد، قومی از مسلمانان کہ در جاہلیت ویدہ بودند کہ ان دو بت را می پرستیدند، تخرج کردند از سعی کردن میان صفا و مردہ، نرسیدند کہ در حیرت افتند از آنکہ در زمان جاہلیت در ان بودند، اللہ تم این آیت فرستاد کہ سعی کنید و ان حرج کہ ایشان میدیدند از ایشان بہاد۔“

ان لوگوں پر ایک لمبا عرصہ گزر گیا۔ بعد کی نسلیں ان کی عادی ہو گئیں، ان کی آنکھیں اور دل (ان کو دیکھتے دیکھتے) بھر گئے، شیطان ان لوگوں کے پاس آیا اور اس نے کہا تمہارے آباء ان کی (اسام اور نائلہ) پرستش کرتے تھے۔ دو پیغمبروں کے درمیان کے لیے جاہلیت

کے زمانے میں ایک عرصے تک کے لیے۔ (شیطان نے) ان لوگوں کو اُن (دونوں) کی پرستش کی راہ پر لگا دیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کو اپنے پیام سے نوازا اور مخلوق کے درمیان اسلام کا ظہور ہوا مسلمانوں کی ایک جماعت جس نے جاہلیت (کے دور) میں دیکھا تھا کہ لوگ اُن دونوں بتوں کی پرستش کرتے تھے انھوں نے صفا اور مردہ کے درمیان سہی کرنے سے گریز کیا۔ وہ لوگ ڈرتے کہ کسی اُس چیز میں نہ پڑ جائیں جس میں زمانہ جاہلیت میں پڑتے تھے۔ (اس لیے) اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ”طواف کرو“ اور وہ تردد جس کو یہ لوگ (طواف میں) دیکھتے، (اس کا احساس) اُن (کے دلوں) سے ختم کر دیا۔]

”اگر کسی کو یہ کہیں کہ چوں فرمود۔ کہ حج و عمرہ از شعائر اللہ دیگر فرمود ملاحظہ علیہ ان بطون بہا؛ میگوئیم۔ کہ برصفا اسات بود و بر مردہ نائم۔ و آن دہبت بود؛ بعضی گفتہ اند کہ دو کس بودند مردی دزدی زانیان و اکتوں از چهار کنج یکی۔ سہی۔ است، بمذہب شافعی و مالک و احمد و ترک اُن روانیت و بیچ چیز بجای اُن نایستد۔ اما بمذہب بوخنیفہ۔ سہی از واجبات حج است نہ از ارکان اُن، و قربان بجای اُن نیستد۔ و دلیل شافعی خبری است کہ مصطفیٰ ع گفت ”اسعوا فان اللہ کتب علیکم السعی۔“

اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے) یہ کیوں فرمایا کہ حج اور عمرہ ملت اللہ کی نشانیاں ہیں، پھر یہ ابھی فرمایا کہ ”جنھوں نے اُن دونوں (صفا اور مردہ) کے درمیان سہی کی اُن پر کوئی پریشانی (گناہ) نہیں ہے۔“ (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ صفا پر اسات تھا اور مردہ پر نائم اور یہ دونوں بت تھے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ دو افراد

تھے ایک زانی مرد اور ایک زانیہ عورت۔ اب حج کے چار کنہوں میں سے ایک رکن سہی ہے۔ شافعی، مالک اور احمد (ابن حنبل) کے مسلک میں اس کو چھوڑ دینا مناسب نہیں ہے اور کوئی چیز اس کا بدل نہیں ہے لیکن ابوحنیفہ کے مسلک میں سہی حج کے واجبات میں سے ایک ہے نہ کہ اس کے ارکان میں سے ایک اور قربانی اس کا بدل ہے (امام) شافعی کی دلیل ایک حدیث پر مبنی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”سہی کرو اس لیے کہ اللہ نے تم پر سہی کو فرض کر دیا ہے“ [”ومن يطوع خیر۔ قرأت حمزة وکسانی“ من يطوع بیا وجرم است اصل آن۔ يتطوع۔ میگوید۔ هر که ببردن از فرائض علی کند و طاعتی آورد تقریبی نماید بطواف کردن گرد خانه کعبه یا بنماز فوافل خدای عزوجل از وی پسندد و پاس داری کند و بان پاداش دهد۔“]

[حمزہ اور کسانی (کے نزدیک) اس کی قرات من یطوع ہے ہی کے ساتھ جرم ہے اور اس (لفظ) کی اصل یطوع (ہے)۔ ہر وہ شخص جو فرائض کے علاوہ کوئی عمل کرتا ہے، کوئی طاعت بر لاتا ہے اور منانہ کعبہ کے گرد طواف کر کے یا نفل نماز ادا کر کے (اللہ سے) اپنی قربت کا اظہار کرتا ہے (تو) اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے۔ اس کی سچاس داری کرتا ہے، اور اس (عمل) پر انعام دیتا ہے۔]

”فان الله شاکم علیکم“ شکر نامی است از نامحای خداوند عزوجل و معنی این نام آنست کہ از بندہ طاعت خود پذیرد و آنرا بزرگ کند و عطا خود بسیار دهد و آنرا انک شمرد۔ از اینجا گفته اند۔ دایۃ شکور چار پائی کہ علت انک خورد و خورد فر بہ شود، نہ بینی کہ خدای عزوجل این ہمہ نعمت راحت و انواع لذات و شہوات و دنیا بر بندگان خود رنجست، آنکہ آنرا چیزی انک خود اند و گفت۔ قل متاع الدنیا قلیل و در عقبی

اُن ہر کرامت و نواخت کہ در بہشت دوستانہ داد آفرما غفر خواندہ
گفت۔ "اولئک یجزون الغرفۃ بما صبروا"۔ و طاعات بندہ
و اعمال وی چون بارگفت اگرچہ اندک است و ناچیز آفرما بسیار خواندہ
و بروی شاکر دوگفت۔ "والذہ اکردن اللہ کثیرا والذہ اکراتہ"
اینست معنی شاکر در نامحای خداوند غر و جل۔ گناہ بزرگ از بندہ در
گذارد و طاعت خرد بزرگ کند و عطا بزرگ خود اندک شمار و بمصانہ
ما اکرمہ بعبادہ و الطغہ !

[فان اللہ شاکر علیم " شاکر اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک
نام ہے۔ اور اس نام کے معنی ہیں کہ وہ بندے سے چھوٹی چھوٹی
اطاعتیں قبول کرتا ہے اور ان کو بڑی بنا دیتا ہے اور اپنے بہت
سے انعامات عطا فرماتا ہے اور اُن کو تھوڑا سا (انعام) شمار کرتا
ہے۔ اسی سے لوگوں نے "دابۃ شکور" (کالفظ) وضع کیا ہے
(یعنی) دو چار پایہ چارہ کم کھاتا ہے اور جلد بڑھا ہو جاتا ہے کیسا تم
نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے راحت کی یہ تمام نعمتیں طبع طرح کی لذتیں
اور خواہشیں دنیا میں اپنے بندوں پر برساتی ہیں پھر بھی اس نے
ان چیزوں کو تھوڑا سا کہا اور فرمایا کہ "یو دنیا کی متاع تھوڑی ہے"
اور عقیقی (کی زندگی) میں اس نے اپنے دوستوں کو بہشت میں جس
لاڈ پیار اور رحمتوں سے نوازا ہے اُن کو بالا خانہ کہا ہے اور (آگے)
فرمایا ہے۔ "یہی وہ لوگ ہیں جن کے صبر کی بدولت اُن کو بالا خانہ ملا ہے۔"
جیسا کہ اُس نے دوبارہ فرمایا بندے کی اطاعتیں اور اعمال اگرچہ کم
اور بے قیمت ہیں تاہم اُن کو (اللہ نے) بہت فرمایا بندے کی تعریف
کی اور فرمایا "کثرت سے اللہ کا ذکر کرنے والے مرد اور عورتیں۔ اللہ
تعالیٰ کے ناموں میں ایک نام شاکر کے معنی یہی ہیں۔ بندے کے بڑے بڑے

گئی ہوں کو معاف کرتا اور چھوٹی الامتوں کو بڑی بنا دیتا ہے اور اپنی بڑی سے بڑی عطا کو کم شمار کرتا ہے۔ اس نے ذات پاک ہے وہ اپنے بندوں کے ساتھ بہت لطف و کرم کرنے والا ہے۔]

”ان الذین یکتبون ما انزلنا .. الآیۃ۔“ عرم ابن آیت دلیل است کہ ہر آنکس کو علم بچھاں کند و از اهل خویش بار گبر و مستوجب عقوبت گردد۔ وجہ۔ اقا، النبی من سئل عن علمہ فلمہ الجہ اللہ، یطیام من ناسہ و این معنی منائی آن خبر میت کہ مصطفیٰ گفت ”وانع العلم فی غیر اہلہ کما نفع اہلہ کہ این مخصوص است بنا اہل کہ در شر استعانت بعلوم کند و حق آن بنشاند و رحمت آن نازد و این علم بہ نزدیک اللہ کمتر از دنیا نیست کہ مصطفیٰ ع گفت۔ ”عرض حاضر با کل منها البرر العاجز۔“ جز انکورد شرع از نفعیہ کہ اتفاق آن نہ بر وجه خویش کند منع کنند۔ فذلک فی قولہ تم ”ولا توتوا السفہاء اموالکم۔“ الآیۃ“

[جو کچھ کہ ہم نے نازل فرمایا یہ لوگ جو کہ اس کو چھپاتے ہیں... الآیہ (اس آیت کا عمومی مفہوم اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ شخص جو علم کو چھپاتا ہے اور اپنے لوگوں سے دباؤ رکھتا ہے سزا کا مستحق ہے۔ اور اسی وجہ سے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے ”جس سے کسی علم کے بارے میں سوال کیا گیا اور اس نے اس کو چھپایا تو قیامت کے دن اللہ اس کو آگ کی لگام لگائے گا۔“ یہ (حدیث) اس حدیث کی نفی نہیں کرتی جس میں مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا (ہے) ”نا اہلین کو علم دینے والا اُس کے مستحقوں کو محروم کرنے والے کے مثل ہے“ کیوں کہ یہ (حدیث) نا اہل کے لیے مخصوص ہے جو علم کے ذریعے شر کی مدد کرتا ہے اور اُس (یعنی علم) کے حق کو نہیں پہچانتا اور اُس کی حرمت کی

پاسداری نہیں کرتا اور یہ علم اللہ کے نزدیک دنیا سے کمتر نہیں ہے کیوں کہ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ارشاد ہے ”موجودہ خیر (سامان) جس سے نیک و بد سب کھاتے ہیں“ سوائے ایسے سفلہ لوگوں کے جو اعلم کو اپنی ذات پر خرچ نہیں کرتے۔ شرع ان کو (مسلم دینے کی) ممانعت کرتی ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں کہیں گئی ہے ”اور تم کم عقلوں کو اپنے وہ مال نہ دو جن کو اللہ نے تمہارے لیے مایہ زندگی بنایا ہے۔“ [

”ان الذین یکتون“ : الآیۃ - مفسران گفتند ایشان طلا و رؤسا ی مجودان اند چوں کعب اشرف و ابن صوریہ و کعب اسید و اشال ایشان۔ میگوید ایشان کہ پنجان کہ زندانچہ ما از آسمان فرو فرستادیم۔ ”من البینات“ از آنچہ روشن کردیم و در توریۃ بیان آن فرستادیم از حلال و حرام و حدود و فرائض و رحم۔ ”والہدی“ صفت وفت مصطفیٰ ع، واثبات نبوت وی۔ وبقال۔ البینات مشاء، بھا الی الآیات المنزلة، والہدی الی ما یتدل بہ من الامارات۔ [”ان الذین...“] الآیۃ - مفسرین کا قول ہے کہ یہ لوگ یہودیوں کے طلا اور رؤسا مثلاً کعب اشرف اور ابن صوریہ اور کعب اسید اور ان ہی جیسے لوگ ہیں۔ (اللہ) فرماتا ہے ہم نے آسمان سے جو نازل فرمایا اس کو ان لوگوں نے چھپایا۔ ”من البینات“ وہ چیزیں جن کو ہم نے واضح (و روشن) کیا اور حرام و حلال، حدود و فرائض اور رحم کے بارے میں توریۃ میں جو کچھ آسمان سے نازل فرمایا۔ ”والہدی“ مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صفت اور ان کی تعریف اور ان کی نبوت کا اثبات اور کہا جاتا ہے، البینات کے ذریعے نازل ہونے والی آیتوں کی طرف اشارہ ہے، اور الہدیٰ ان نشانیوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے استدلال

کیا جاتا ہے۔]

”من بعد ما بینا للناس فی الكتاب“۔ پس از ایک بنی اسرائیل
را در کتاب تومیۃ این ہمہ روشن کردیم ایشان پھل می کنند۔ اولئک
یلعنہم اللہ“ معنی لعنت رائدین است و دور کردن از ہم و غیر
دویش می گوید بریشان دو لعنت است۔ یکی لعنت حق و دیگر لعنت خلق
لعنت حق آنست کہ ایشانرا براندوز بت خود دو کند و لعنت خلق
آنست کہ از خدای عزوجل خواہند تا ایشانرا از برحمت براندوزد رحمت
خود دور کند۔ و لعنت خلق آنست یا ندگویند۔ اللعنة العنہم۔

”من بعد... الکتاب“۔ اس کے بعد کہ بنی اسرائیل کو ہم نے
توریت میں تمام باتیں واضح کر دیں (جن کو) یہ لوگ چھپانے ہیں اولئک۔
لعنت کے معنی اپنی جہت اور اپنے خیر سے دور کرنے اور بھگانے کے ہیں،
(اللہ) فرماتا ہے۔ ان لوگوں پر دو لعنتیں ہیں ایک اللہ کی لعنت ہے ایک
خلق کی اللہ کی لعنت یہ ہے کہ ان کو اپنی رحمت سے دور رکھتا ہے اور
بھگاتا ہے اور مخلوق کی لعنت یہ ہے کہ وہ اللہ سے دعا کرتی ہے کہ ان کو
اپنی رحمت سے دور رکھے اور بھگا دے اور خلق کی لعنت یہ بھی ہے کہ لوگ
دعا کرتے ہیں ”اے اللہ ان پر لعنت کر“]

”وخلات است میان علما کہ این لاعنان کہ اند؛ تومی گفتند فرشتگانند
ابن عباس گفت۔ کل شیء الا الجن والانس۔ جن گفت۔ ”عباد اللہ
اجمعون“ ضحاک گفت۔ ”ان الکافر اذا وضع فی حفرة قيل له
من ربک؛ ومن نبیک؛ وما دینک؛ فيقول۔ لا ادری فيقال
لا دینیت ثم يعذب فخریة بمطروقة، فيعیم مہمة یسمعها کل
شیء الا الثقلین فلا یسمع صوتہ شیء الا لعنہ، فذلک قوله
”وילعنہم الا عنون“ وقال ابن مسعود هو الرجل یلعن صاحبه

قد ترفع اللعنة في السماء ثم تفقد رفلًا تجد صاحبها السدي
 قيل له: اهلا له، لك ولا المتكلم بها اهلا لها، فتنطقت قطع
 على اليهود. وقال مجاهد - الا لعنوا البهايم قلعت عصا بني
 آدم اذا سنت السنة وامسك المطر: قالت هذا بشوم بني
 آدم. وانما قال "اللاعنون" لانه وصفها بصفة العقلاء.
 كقوله ثم: "والشمس والقمر، ايتصم لي ساجدين"

[علماء کے درمیان اس بات پر اختلاف ہے کہ یہ لعنت بھیجنے والے
 کون ہیں؟ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ فرشتے ہیں۔ ابن عباس کا قول
 ہے "جنوں اور انسانوں کے سوائے تمام چیزیں (ہیں)۔ حسن کا قول
 ہے "اللہ کے تمام بندے" (ہیں) ضحاک نے کہا (ہے) "کافر کو نبی
 اُس کی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اُس سے دریافت کیا جاتا ہے تیرا
 رب کون ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ وہ
 جواب دیتا ہے: میں نہیں جانتا۔ اُس سے کہا جاتا ہے تمہیں نہیں
 معلوم، پھر اُسے ایک تھوڑا مارا جاتا ہے، وہ ایسا چیخ مارتا ہے جسے
 جن وانس کے علاوہ ہر چیز سنتی ہے اور جو بھی اس کی چیخ سنتا ہے
 اس پر لعنت بھیجتا ہے۔" یہ بات اس ارشاد باری تعالیٰ سے معلوم
 ہوتی ہے "اور لعنت کرنے والے ان پر لعنت کرتے ہیں" اور ابن مسعود
 نے کہا (ہے) "اس سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے ساتھی پر لعنت کرتا
 ہے اُس کی لعنت آسمان کی طرف جاتی ہے پھر نیچے اترتی ہے۔ تو
 لعنت کرنے والے اور جس شخص پر لعنت کی گئی ہے دونوں کو اس کا
 مستحق نہیں پاتی چنانچہ وہ جا کر یہود پر پڑ جاتی ہے۔" اور مجاہد نے
 کہا (ہے) لعنت کرنے والوں سے مراد چوپائے ہیں جو گناہگار آدمیوں
 پر لعنت کرتے ہیں۔ جب قحط سالی ہوتی ہے اور بارش رک جاتی ہے۔

(یہ چوپائے) کہتے ہیں، یہ بنی آدم کی خواست کی وجہ سے ہے۔ چوپائوں کو "لاعنوں" کہا گیا ہے اس لیے انھیں قتل کی صفت سے تعصت کیا ہے۔ ایسی مثالیں قرآن میں پائی جاتی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "سورج اور چاند کو میں نے دیکھا ہے سجدہ کرتے ہوئے" [

"الا الذین تابوا" الایۃ۔۔۔ مگر توئی کہ توبہ کنندہ: "ین جہودان و از شرک بایمان آیند و از محبت مسالمت گریذ۔" و اصلحوا" و دلہای کز کردہ و تباہ کردہ راست کنندہ: و بارہ آوزند و سعای خود با حق آبادان و ازند۔" و بینوا" و صفت و نعمت مصطفیٰ کر پوشیدہ میداشتند آشکارا کنند و بر فتنہ روشن دارند۔" فادلک اذ ب علیہم" ایشانند کہ ایشان را می بازیہ یم و از گناہشان در گزرم و بیامزم و من خداوند بازیہ یزیدہ و مہربانم از من نبشایدہ و رد مہربانتر کسی نیست بر بندگان۔

["الا الذین..." لیکن ان یہودیوں میں سے وہ لوگ جو توبہ کریں شرک سے ایمان میں داخل ہو جائیں اور گناہوں سے پھر کر اطاعت کریں۔" و اصلحوا" اور اپنے تباہ کیے ہوئے اور بگاڑے ہوئے دل کو درست کریں اور اس کو راستے پر لے آئیں اور اپنے مسروں (امراد و مانع) کو حق سے آباد رکھیں۔" و بینوا" اور مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وہ صفت اور ثنا جس کو انھوں نے چھپا رکھا ہے ان کو ظاہر کریں اور دنیا والوں پر روشن (و واضح) کریں۔" فادلک...." یہ وہ لوگ ہیں جن کو کہ ہم پھر سے قبول کریں گے، ان کے گناہوں سے درگزر کریں گے اور ان کو بخش دیں گے۔ میں وہ اللہ ہوں جو دوبارہ قبول کرنے والا اور مہربان ہے۔ مجھ سے بڑھ کر بندوں کو بخشنے والا اور ان پر مہربانی کرنے والا کوئی نہیں ہے۔

”ان الذین کفروا و ما تواوہم کفاراً“ الایۃ ایشان کہ کافر یہ نہ لفت خدای بر ایشان است و لعنت فرشتگان، و ہمہ مردمان، اگر کسی گوید۔ اہل دین ایشان لغت نمکنند بر ایشان پس چرا ہمہ مردمان گفت، جواب آنت کہ این در قیامت خواہد بود کہ اول خدای عزوجل بر کافران لعنت کند پس فرشتگان پس ہمہ مردمان و ذلک فی قولہ۔ ”یوم القیمۃ یکفر بعضکم بعض و یلعن بعضکم بعضاً“ و روا باشد کہ تخصیص درین عموم خود و مؤمنان را خواہد تا ہم در دنیا لعنت کنند بر ایشان و ہم در حق۔ و قال السدی۔ لا یتلاعن اغان مؤمنان ولا کافران فیقول، احدهما لعن اللہ الظالم الا وجبت تلک اللعنة علی الکافر لانه ظالم۔ ”خالد بن نعیم“ جاوید در آن لعنت اند و در میان آتش یعنی کہ ہمیشہ از رحمت و غیر دورند و بجناب نزدیک، کہ ہرگز آن عذاب از ایشان بر نہ دارند و سبک نمکنند و بہلت نہ ہند کہ باز آیند عذری خواہند و در ایشان خود نگردند و خازنان سخن ایشان را جواب کنند و نہ فریاد رسند۔

[”ان الذین کفاراً“ وہ لوگ جو کہ فرماتے ہیں اُن بر اللہ کی، فرشتوں کی، اور تمام مخلوق کی لعنت ہوتی ہے، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اُس کے ہم مذہب اس پر لعنت نہیں کرتے ہیں پھر کس لیے اُس نے ”تمام مخلوق“ فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیامت میں ہوگا کہ پہلے اللہ تعالیٰ کافروں پر لعنت کرے گا اس کے بعد فرشتے پھر تمام لوگ۔ یہ بات اس ارشاد باری میں ہے ”قیامت کے دن تم میں سے بعض لوگ بعض کا انکار کریں گے اور بعض بعض پر لعنت کریں گے۔“ یہ بات مناسب ہے کہ اس عمومیت میں تخصیص ہو اور (اللہ) مومنوں سے چاہتا ہے کہ وہ ان (کافروں) پر دُنیائے

لعنت کریں اور حقیقی میں بھی۔ سدی کا قول ہے: دو مومن یا دو کافر جب ایک دوسرے پر لعنت کرتے ہیں اور ان میں سے ایک کہتا ہے کہ اللہ ظالم پر لعنت کرے تو اللہ تعالیٰ اُس لعنت کو کافر پر چپاں کر دیتا ہے اُس لیے کہ وہی ظالم ہوتا ہے۔ ”حالد بن یحیٰ“ وہ لوگ آگ میں ہمیشہ اُس لعنت میں (گرفتار) ہیں یعنی ہمیشہ اُس لیے اُس (اللہ) کی رحمت اور خیر سے دور ہیں اور ہمیشہ اُس غلاب کے نزدیک ہیں جن کو وہ اُن پر سے نہ ٹھاتا ہے اور نہ ہٹکا ہی کرتا ہے۔ اور (اللہ اُن کو اس بات کی مہلت نہیں دیتا ہے کہ وہ واپس آئے اور اپنی غلطی پر حاضر کریں اور اُن پر نگاہِ ترحم (بھی) نہیں کرتا اور نہ فرشتے ہی اُن کو جواب دیتے اور نہ فریاد سنتے ہیں۔]

درج بالا سطور میں جو نمونہ نقل کیا گیا ہے اُس سے بخوبی اندازہ ہو جانا چاہیے کہ مہدی نے ”پہلی نوبت“ اور ”دوسری نوبت“ کے عنوان سے جو کچھ تحریر کیا ہے اُس میں نہ تو کوئی منفرد بات ہے اور نہ ہی فکر کا نیا پن۔ فارسی بلکہ اردو کی بیشتر متداول تفسیروں کا یہی انداز ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیتوں کا فغلی ترجمہ کیا جاتا ہے بعد ازاں جن جن مقامات کو مفسر عام قاری کی فہم سے بالاتر سمجھتا ہے اُس کو ”کھولنے“ کی سعی کرتا ہے۔ اس ”کھولنے“ کے عمل میں کلام پاک کی دوسری آیتوں، احادیث مبارکہ، صحابہ کرام اور اخبار امت کے اقوال و آراء سب ہی کو اپنا رہنما بناتا ہے۔ مہدی نے بھی اسی اصول پر عمل کیا ہے انھوں نے بھی اُن تمام مفسروں کے اقوال نقل کر دیے ہیں جو ان کے زمانے میں تفسیر کے اہم ”ستون“ سمجھے جاتے تھے۔ اور نقل ہوئی دونوں ”نوبتوں“ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کسی یکسی شکل میں اُن سے پہلے کی تفسیروں میں لکھا جا چکا ہے۔

جہاں تک اسات اور نائمہ کے بارے میں اُن کے انسان ہونے کا ذکر ہے اس سلسلے میں یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کسی اور مفسر نے ان ”انسانوں“ کا نسخہ ہو کر ثبت بن جانے کا تذکرہ کیا ہے یا نہیں مگر اسات اور نائمہ نام کے بتوں کا تذکرہ مہدی سے پہلے کے مفسروں کے یہاں

بھی مناسب ہے۔ اس وقت ”ترجمہ تفسیر طبری“ تو ہمارے سامنے نہیں ہے البتہ ایک اور قدیم تفسیر جو بالیقین مبدی کی تفسیر ہے پہلے لکھی گئی تھی ہمارے پیش نظر ہے یہ تفسیر ”بخشی از تفسیر کہن“ کے نام سے ۱۳۵۱ھ شمس (۱۹۷۲ء، ۱۹۷۳ء) میں ایران سے شائع ہو کر منظر عام پر آ چکی ہے اُس میں بھی اسات اور نامہ کا بطور بُت ذکر ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ آیام جاہلیت کے عرب جب صفا اور مرہ کے درمیان طواف کرنے تو تبر بُت کے پاس پہنچتے اس کو سجدہ کرتے۔ صفا اور مرہ کے بارے میں بھی ان کی پیش کردہ معلومات میں کوئی ندرت نہیں ہے انھوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ان سے پہلے کی دوسری تفسیروں میں موجود ہے۔

کشف الاسرار کی شہرت کا سارا دار و مدار اُس میں درج ”تیسری نوبت“ پر ہے جس کو سب ہی لوگوں نے ایک منفرد خصوصیت قرار دی ہے مگر جہاں تک ہم کو علم ہے کسی ایک بھی مصنف نے ”تیسری نوبت“ میں درج معلومات کا تحلیل و تجزیہ کر کے یہ دیکھنے کی کوشش نہیں کی ہے کہ اس نوبت میں مبدی نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کتنا اور کس قسم کا تعلق ہے؟ اس جملہ معتمد کے بعد اب ہم گذشتہ سطور میں درج نمونے کی ”تیسری نوبت“ کو نقل کر رہے ہیں تاکہ قارئین کو اندازہ ہو سکے کہ یہ تیسری نوبت ”بے کیا چیز؟

”النوبة الناشئة - قوله تم - ان الصفاد المردوة من شعائر الله“

الایة اشارت بصفوة دل دوستان در تمام معرفت و مرود اشارت بمرود عارفان در راہ خدمت۔ میگوید آن صفوت و این مروت در نہاد بشریت و بحر ظلت از نشاںهای توانائی و دانائی و نیک خدائی اللہ است۔ والیہ الاشارة بقوله تم۔ - یخبر جمیع من الظلمات الی النور“ پس ز عجب اگر شیر صافی از میان خون بیرون آرد عجب آست کہ این در تیم در آن بحر ظلت بارو و جوهر معرفت در صدف انسانیت نگردد۔“

تیسری نوبت - ”ان الصفاد...“ الایة۔ صفا معرفت کے مقام میں دوسروں کے دل کی برگزیدگی کی طرت اشارہ ہے اور مرود اشارہ ہے

خدمت کی راہ میں مافوق کی مروت کی طرف۔ وہ کہتا ہے، بشریت کی فطرت اور تاریکی کے سمندر (مراد انسان) میں، میں وہ برگزیدہ کی اور یہ مروت اللہ تعالیٰ کی توانائی، دانائی اور قادریت کی نشانیوں میں ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ اس ارشاد باری سے ہوتا ہے "ان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے جاتا ہے"۔ اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ وہ خون سے صاف (تصفیات) دودھ جانتا ہے، تعجب کی بات یہ ہے کہ اس پیش بہا مرقی کو سس تاریکی کے سمندر میں رکھتا ہے اور بشریت کی پسین (ظاہری قاب) میں نعمت کے موتی کی حفاظت کرتا ہے۔]

حکایت کنند کہ ذوالنون مصریٰ مردی زید کزن ظاہری سوزیدہ دانشت گفت۔ دلم او را بنخواست و ولایت دی و اہی مبداء اما نفس من او را می نخواست و می پذیرفت، ساعتی درین اندیشہ بود میان خواست دل و در نفس، آخر آن جوان فرود بمن نگرست۔ یا ذوالنون۔ الذر و رار الصدق، گفت صفت انسانیت را چه بینی؟ آن در بین کہ در درون صدف است آری چنین است و لکن میدان کہ نہ در ہر صدفی در و گوہر بود، چنانکہ نہ ہر شاخ میوہ و شمرود، نہ در ہر چاہی یوسف و لبر بود، نہ بر ہر کہی موسیٰ النور بود، نہ در ہر غاری احمد پیغامبر بود، نہ در ہر دلی یا دوست مہربان بود، نہ در ہر جانی مہر جانان بود، دلی کہ در و یا دانش بود در کف رعایت و در خدر حمایت معصوم بود، جانی کہ در و مہر جانان بود در بحر عیان غرقہ نور بود۔

لوگ کہتے ہیں کہ ذوالنون مصری نے ایک ایسے شخص کو دیکھا جس کا ظاہر، حال پاگلوں جیسا تھا (ذوالنون نے) بتلایا کہ میرا دل اُس کی طرف مائل ہوا اور اس کی ولایت کی گواہی دی لیکن میرا نفس اُس کی

طرح مائل نہیں ہوا اور اُس نے اُس کو قبول نہیں کیا ایک گھنٹے تک
 میں اسی طرح دل کے میلان اور نفس کے انکار کے درمیان دو گونگو
 کے عالم میں رہا۔ آخر کار اس جوان مرد نے میری طرح دیکھا اور کہا
 موتی، سیپ سے پرے ہے، اے ذوالنون۔ بشریت کی سیپ (مراد
 ظاہری حالت) کو کیا دیکھتے ہو؟ اس موتی کو دیکھو جو کہ سیپ کے اندر
 ہے۔ ہاں ایسا ہی ہے لیکن اس بات کو جان لو کہ ہر سیپ میں
 موتی نہیں ہوتا ٹھیک اسی طرح جس طرح ہر شاخ میں میوہ اور
 پھل نہیں ہوتا اور نہ ہر کنویں میں یوسف (جیسا) مشق ہوتا ہے
 اور نہ ہر پہاڑ پر روشنی والے موسیٰ ہوتے ہیں اور نہ ہر غار میں
 پیغمبر احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوتے ہیں۔ نہ ہر دل میں مہربان
 دوست کی یاد ہوتی ہے اور نہ ہر جان میں محبوب کی محبت ہوتی ہے۔
 وہ دل کہ جس میں اللہ کی یاد ہوتی ہے وہ معصوم کی حفاظت کے لیے
 اچھا سلوک اور اس کی بے حالی کے موقع پر اُس کی حمایت کرتا
 ہے۔ وہ جان جس میں جانان (محبوب) کی محبت ہوتی ہے وہ ظاہر کے
 سمندر میں روشنی میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے۔]

”اینت کر آن عزیز روزگار گفت: ”قلوب المشتاقین
 منورہ بنور اللہ، و اذا تحرك اشتیاق قہم اضاء النور
 ما بین السماء والارض، فیر منہم اللہ علی الملائکۃ
 فیقول هولاء المشتاقون الی، اشهدکم انی الیہم اشوق
 وقیل من اشتاق الی اللہ اشتاق الیہ کل شیء۔ قال
 بعض المشائخ۔ انا ادخل السور والاشیاء تشمتاق الی
 وانا عن جمیعہا حر۔ و اجمع من ہذا ما حکى عن محمد
 بن المبارک الصویحی۔ قال کنت مع ابراہیم بن ادم

فی طریق بیت المقدس، منزلنا وقت القیلولة تحت شجرة دمانه
فصلینا رکعات فصمت موتا من اصل الرمانه یا ابا اسحق
اکرمنا بان تأکل منا شئیا. طافا. ابراهیم رأسه فقال
ثلث مرات. ثم قال. یا محمد. کن شفیعا الیه ابتناول
منا شئیا، فقلت یا ابا اسحق لقد سمعت، فقام واخذ
رمانتین فاکل واحدة. ناو لنی الاخری، ان کلتی. هی حاضیة
وكانت شجرة تصیوة. فصار حفا مدرسا سمحا، فاذا هم شجرة
عالیة ورمها حلو وھی تشرقی کل مرتین وسموها رمان العابدین
ویداوی الی غله العابدون“

یہی وجہ ہے کہ اُس محبوبِ خلائی نے کہا: ”مشتاقوں کے دل اللہ
کے نور سے منور ہیں۔ جب اُن کا اشتیاق متحرک ہوتا ہے تو وہ زمین
اور آسمان کے مابین تمام چیزوں کو نور سے بھر دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ
انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور کہتا ہے یہ لوگ میرے
مشتاق ہیں میں تمھیں اس بات پر گواہ بناتا ہوں کہ میں بھی ان کا
(ان سے) زیادہ مشتاق ہوں۔ کہا گیا ہے: جو شخص اللہ کا مشتاق
ہوتا ہے ہر چیز اُس کی مشتاق ہوتی ہے۔ بعض مشائخ فرماتے
ہیں میں بازار جاتا ہوں تو چیزیں میری طرف مشتاقہ دیکھتی ہیں جبکہ
میں اُن سب سے آزاد ہوں۔ اس سے زیادہ حیرت انگیزہ حکایت
ہے جو محمد بن المبارک صوری سے منقول ہے فرماتے ہیں: میں ابراہیم
بن ادھم کے ہمراہ بیت المقدس کی طرف عازم سفر تھا۔ قیلولہ کے
وقت ایک انار کے درخت کے نیچے اترے۔ ہم نے چند رکعتیں نماز
ادا کی۔ میں نے اُس درخت کی جڑ میں سے ایک آواز سنی۔ لے ابواسحق
ہمارے پھلوں میں سے کچھ کھا کر ہمیں شرف بخشے۔ ابراہیم نے سر ہٹکالیا۔

تین مرتبہ ایسی ہی آواز آئی۔ پھر اُس آواز نے مجھے مخاطب کیا۔
اے محمد ان سے سفارش کر دیجیے کہ ہمارے پھلوں میں سے کچھ کھالین
میں نے کہا اے ابو اسحق آپ نے سُن لیا؟ انھوں نے اُٹھ کر دو انار
ٹوڑے ایک خود کھایا دوسرا مجھے دیا جسے میں نے کھالیا۔ وہ دُرخت
چھوٹا سا تھا اور اُس کا پھل کھٹا تھا۔ سفر سے واپسی پر ہم وہاں سے
گزرے اُس وقت وہ دُرخت بہت بڑا ہو چکا تھا اور اُس کا
پھل میٹھا ہو گیا تھا اور وہ سال میں دو بار پھل دیتا تھا۔ اس علاقے
کے لوگوں نے اس کا نام رُمان العابدین (عبادت گزاروں کا انار)
لکھ دیا تھا، اس کے سائے میں عبادت گزار آرام کرتے تھے۔]

میبدی کی درج بالا تیسری نوبت جن آیتوں کی "عارفانہ" تفسیر ہے، اُن کا ترجمہ اور
اُنہی کی خود میبدی کی تحریر کردہ تفسیر گزشتہ صفحات میں نقل کی جا چکی ہے۔ اُن دونوں نوبتوں کو فوراً
سے پڑھنے اور دماغ سوزی کرنے کے باوجود اس تیسری نوبت کو گزشتہ دونوں نوبتوں کا "عارفانہ"
مکملہ قرار دینا ہمارے لیے دشوار ہی نہیں ناممکن ہے۔ اس تیسری نوبت میں چاہے جتنے اعلیٰ بلکہ اعلیٰ
ترین عارفانہ نکات کیوں نہ بیان کیے گئے ہوں اس کو پہلی نوبت میں درج کلام پاک کی آیتوں کی
تفسیر قرار دینا ہمارے نزدیک قرآن پاک کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ چھٹی صدی
ہجری سے لے کر آج یعنی پندرہویں صدی ہجری کے ربیعِ اول تک جو صاحبِ قلم بھی کشف الاسرار پر
قلم اٹھاتا ہے وہ میبدی کی تحریر کردہ تیسری نوبت کو دنیا کے تفسیر کا شاہکار قرار دیتا ہے مگر اس
بات پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ اس تیسری نوبت میں جو "عارفانہ" تفسیر اِتمامِ فرمائی جا رہی
ہے اس کا کلام پاک کے متن سے کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟

اس سرسری مطالعے کے بعد یہ بات مزید تشنہٴ ثبوت ہو جاتی ہے کہ اس تفسیر کا خواجہ
عبد اللہ انصاری کی گمشدہ تفسیر سے کوئی تعلق ہے۔ اس کی پہلی نوبت کو خواجہ عبد اللہ انصاری سے
نسبت نہیں دی جاسکتی کیوں کہ یہ کلام پاک کی آیتوں کا مجرد ترجمہ ہے تفسیر نہیں۔ دوسری نوبت کو
بھی خواجہ عبد اللہ انصاری سے منسوب کرنا محال ہے کیوں کہ اس میں اظہاب ہی اظہاب ہے ایماز

کہا کہیں گزر نہیں۔ ہاں تیسری نوبت کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں خواجہ محمد اللہ انصاری کے فرمودات کا کہیں نہ کہیں ہلکا سا عکس بھی ہو سکتا ہے مگر سوال یہ باقی رہتا ہے کہ اس تیسری نوبت کو تفسیر کے زمرہ میں شمار کیا بھی جاسکتا ہے یا نہیں؟ ان حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر کشف الاسرار کو خواجہ محمد اللہ انصاری سے کوئی نسبت خفی بھی نہ دی جائے تو بہتر ہے۔ ہم سے پہلے کے لوگوں نے ایسا کیوں کیا تھا اس کا جواب اب دینا ممکن نہیں ہے اس لیے خاموشی ادلی۔ اس مطالبے کے آخر میں مہدی کی ایک اور تحریر کا حوالہ دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ سورہ بقرہ کی دوسو اتر بیس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے والوں کو ناز کی محافلت کا حکم دیا ہے۔ ظام پاک کی یہ چھوٹی سی آیت ان الفاظ پر مشتمل ہے "حافظوا اعلی الصلوات والصلوة الوسطی و قومو للہ تینتین" اس آیت کا ترجمہ مولانا اثرن علی تھانوی نے ان الفاظ میں کیا ہے "حافلت کر دو نمازوں کی (عموماً) اور درمیان والی نماز کی (خصوصاً) اور کھڑے ہو اگر اللہ کے سامنے عاجز بنے ہوئے۔" مہدی نے اس آیت کی تفسیر کی "تیسری نوبت" میں اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ ناز پنجگانہ میں سے کون سی نماز کس نبی نے سب سے پہلے ادا فرمائی۔ انھوں نے اپنی بات کا آغاز "گفتہ اند" (لوگوں نے کہا ہے) کے الفاظ سے کیا ہے جس سے یہ تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ مہدی نے موضوع زیر بحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ "ایجاد بندہ" نہیں ہے مگر اس بات کا مطلق علم نہیں ہوتا کہ ان کا بنیادی ماخذ کیا ہے؟ اس کمی کے باوجود مہدی نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابل غور ہے اور ان کی یہ تحریر اس بات کی طالب ہے کہ اس موضوع پر تحقیق کر کے اس کا پتہ ضرور چلایا جائے کہ اس بات کا اولین راوی کون ہے تاکہ اس بات کے مصدق یا غیر مصدق ہونے کے بارے میں کسی فیصلے تک پہنچا جاسکے۔ مہدی کی تحریر ہمیشہ کرنے سے پہلے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ناز کے سلسلے میں چند امور کی یاد دہانی کرا دی جائے۔

اسلام کے ارکان اربعہ میں نماز اولین اور اہم ترین رکن ہے۔ یہی وہ عمل ہے جو مومن اور غیر مومن کے درمیان خطا فاصل کھینچتا ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو دین کا ستون قرار دیا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے نماز کو عمدہ ترک کیا اس نے گویا کفر کا ازکاب کیا۔ آج کے مسلمان جس طریقے سے نماز پڑھتے ہیں وہ اُس طریقے کے مطابق ہے جس کی تسلیم اللہ تعالیٰ

کے فرشتے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی، اُسی کو اللہ کے رسول نے اپنی اُمت کو سکھایا جو تواتر کے ساتھ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا ہوا ہمارے دور تک آگیا ہے اور اشار اللہ سر مو فرق کے بغیر تا قیام قیامت برجا و برقرار رہے گا۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نماز مکہ دور ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج سے واپسی پر فرض قرار دے دی گئی تھی لیکن نیکے کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہر نماز صرف دو رکعتوں کی تھی۔ جب آپ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے گئے اور ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آگئی اور وہ خون و خطر باقی نہ رہا، جو نیکے میں تھا تو ہر نماز کی الگ الگ رکعتیں متعین ہوئیں جن پر ہم آج تک عمل پیرا ہیں۔ فرضیت نماز کے بعد عومن اور غیر عومن کی شناخت کا سب سے موثر اور واضح ذریعہ نماز ہی تھا اور آج بھی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آپ سے پہلے کے انبیاء پر کون سی اور کیسی عبادت فرض تھی۔ اس سوال کے جواب میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کی تحقیق کا پتہ یہ ہے کہ بلا استثناء ہر نبی نے اپنی امت کو نماز کی تعلیم دی ہے اور طلبِ ابراہیمی کو اس سلسلے میں خصوصی امتیاز حاصل ہے۔ قرآن پاک کے ارشاد کے مطابق حضرات ابراہیم، اسماعیل، شعیب، لوط، اسحاق، یعقوب علیہم السلام اور ان کی نسل کے پیغمبروں کو اللہ تعالیٰ نے نماز کھڑی کرنے کی وحی کی۔ مزید برآں حضرات موسیٰ، زکریا اور عیسیٰ علیہم السلام کی نمازوں کا بھی ذکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کے انبیاء اور ان کے اُمتی کس انداز اور طریق سے نماز ادا کرتے اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی نے تحریر فرمایا ہے :

”آغازِ عالم سے انبیاء کرام علیہم السلام نے جس نماز کی تعلیم انسانوں کو دی وہ انہی تین اجزاء سے مرکب تھی۔ کھڑے ہو جانا (قیام) جھک جانا (رکوع) اور زمین پر سر رکھ دینا (سجود)“

مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی بات کی تائید میں متی، ترمذی اور لوطا کی انجیلوں کا حوالہ دیا ہے جس میں گھٹنا ٹیکنا (رکوع) اور منہ کے بل گرنا (سجود) دعا اور نماز کے اجزاء بتائے گئے ہیں۔ علاوہ برائیں زبور، توریت اور انجیل میں مذکور اوقاتِ عبادت کو اگر جمع کر لیا جائے تو

نماز پنجگانہ کے وہی اوقات برآمد ہوں گے جن پر آج بھی ملت اسلامیہ فریضہ نماز ادا کرتی ہے۔^۵

مولانا سید سلیمان ندوی کی عالمانہ تحقیق میں اس طرح کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ کس نبی نے کون سی نماز سب سے پہلے ادا فرمائی اور اس میں کتنی رکعتیں تھیں۔ جہاں تک ہم کو علم ہے اس کا ذکر نہ تو کلام پاک ہی میں ہے نہ کسی حدیث میں۔ اللہ جانے کیسے سرشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمود المیسیدی نے یہ تحریر کر دیا ہے کہ فجر کی نماز سب سے پہلے فلاں نبی نے پڑھی نہ کہ فلاں نے اسی طرح بغیر ہر ایک نماز کو ایک ایک نبی سے منسوب کیا ہے۔ ان نبیوں نے یہ نمازیں کن مخصوص حالات میں ادا کیں اس کا بھی میسیدی نے جس انداز سے ذکر کیا ہے وہ "نادر" بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ ذیل کی سطور میں میسیدی کی اصل عبارت اور اس کا اردو ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔ یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ ہم میسیدی کے "فرمودات" کی نہ تو تائید کر سکتے ہیں نہ تردید، لیکن اس بات کو ایک بار اور ضرور یاد دلائیں گے کہ ہمارے مفسرین نے "آوردہ اند" اور "گفتہ اند" کچھ کچھ کہ تفصیری ذخیرے میں کیسے کیسے "فوارات" جمع کر دیے ہیں۔

"گفتہ اند۔ اول کسی کہ نماز بامداد کرد آدم بدوع۔ آن خواجہ

خاک، آن بیح قدرت و متین فطرت و تسبیح ارات، چوں آزا سان بزمین
آمد با نر روز بود تا روشنائی روز میدید، فتنی آرام داشت، چوں آفتاب
نہاں شد دل آدم مدح اندھان شد۔

شب آمد چمن سوگوار بنم۔ بجاہر سیاه و پچھرہ دژم
آدم ہرگز شب ندیدہ و متاساہ تاریکی و اندھہ نکشیدہ بود، ناگاہ
آن ظلت دیدگر ہمہ عالم برسید، و خود غریب و بنجور و از جنت خود بہجور
در آن تاریکی گمراہ کردی، گر ہدی فرماہ کردی کہ تصدناجات در گاہ کردی۔
ذکر تو مرا فوس یا دست بشتب۔ و ذکر تو ام بیج نیا ساید لب۔"

[لوگوں کا یہی خیال ہے کہ جس اولین شخص نے فجر کی نماز ادا کی وہ آدم علیہ السلام تھے۔ زمیں کے وہ اشرف الانسین، قدرت کے وہ طبع زاد

شاہکار) فطرت کے ڈھالے ہوئے بندگی کے (نمونہ) بے بدل
جب آسمان سے زمین پر تشریف لائے تو دن ختم ہونے والا تھا
جب تک وہ دن کی روشنی دیکھتے رہے قدرے سکون سے رہے۔ جب
سورج چھپ گیا (تو آدم علیہ السلام) کا دل غموں کا معدن
بن گیا:

میسری ہی طرح سے غم سے دکھی رات آئی
کالے کپڑوں میں ابلوئی چہرے پر اداسی لیے ہوئے
آدم علیہ السلام نے (اس سے پہلے) کبھی رات نہ دکھی تھی اور اندھیرے
اور غموں کی پریشانی نہ اٹھائی تھی۔ دفعتاً انھوں نے وہ اندھیرا دیکھا جو
پوری دنیا پر چھا گیا اور (انھوں نے) خود کو مسافر، رنج میں مبتلا اور
اپنے جوڑے (اہلیہ قمرہ) کے بھر میں تنہا (دیکھا) وہ اس اندھیرے
میں کبھی آہ کرتے، کبھی اپنا چہرہ آسمان کی طرف کرتے۔ کبھی (اللہ کی) درگاہ
میں مناجات کا ارادہ کرتے:

رات کو تیرا ذکر میرا ہمدرد ہے۔ اور تیرے ذکر سے میرا لب کبھی آسودہ
نہیں ہوتا۔]

”اھل ہمدغریبان آدم بود، پیشین ہمدغم خواران آدم، نخستین
ہمدگر جنگان آدم بود، بنیاد دوستی دو عالم آدم نہاد، آئین بیداری
شب آدم نہاد، نوحہ کردن از درد، بحران و زاری دن بہ نیم شبان سنتی
است کہ آدم نہاد، اندران شب کہ نوحہ کردی بزاری، کہ بنالیدی از
خواری، کہ فریاد کردی، کہ بزاری دوست را یاد کردی:

ہمدشب مردمان دو خواب من بیدار چون باشم

غزودہ ہر کسی با یار من بی یار چون باشم

[تمام مسافروں میں آدم اولین (مسافر) تھے اور تمام غمزدوں میں آدم

(علیہ السلام) اولین (فمزدہ تھے) تمام رونے والوں میں اولین (رونے والے) آدم تھے۔ دنیا میں دوستی کی بنیاد آدم نے رکھی، شب بیداری کا طریقہ آدم نے نکالا۔ فرقت کے دوا سے نوحہ کرنا اور اسی رات کو دناوہ سنت (طریقہ) ہے جس کی بنیاد آدم (علیہ السلام) نے رکھی۔ اُس رات کبھی وہ شدت سے نوحہ کرتے کھن اپنی نیت پر (ذو زور سے) روتے، کبھی چیخے، کبھی گڑگڑا گڑگڑا کر درست (اللہ تعالیٰ) کو یاد کرتے:

تمام لوگ رات بھر سوے رہیں میں کس طرح جاگتا ہوں۔ ہر شخص اپنے دوست کے ساتھ غنودگی کے عالم میں ہے میں بغیر دوست کس طرح رہوں؟۔]

آخر چون نسیم سحر عاشق و انفس برزد و شکر صبح کین برگناز
و باغک برظلمت شب زد، جبریل آمد بشارت کیا آدم صبح آدم و
صلح آدم، نور آمد سرور آمد، روشنائی آمد و آشنائی آمد، برخیز اسی
آدم، و اندر بن حال دو رکعت نماز کن، یہی شکر گذشتن شب
ہجرت و فرقت را، یہی شکر و میدان صبح دولت و وصلت را! زبان
حال بیگوئد۔

وصل آمد و از بیم جدائی رستیم

با دلبر خود بکام دل بنشستیم

[آخر کار صبح کی خنک ہوائ نے جب عاشق کی طرح ٹھنڈی سانس
بھری اور صبح کے شکر نے گھات لگائی اور رات کی تاریکی کو لٹکارا،
خوش خبری دینے کے لیے جبریل تشریف لائے کہ اے آدم صبح ہو گئی
اور سکون آگیا، نور آیا اور سرور آیا، روشنی آئی اور آشنائی آئی،
اے آدم اُٹھیے اور اسی وقت دو رکعت نماز ادا کیجیے۔ ایک (رکعت)

فراق کی رات کے گزر جانے کے شکرانے میں اور دوسری صبح
ہونے اور دوست سے وصال کے شکرانے میں۔ زبان حال کہتی ہے:

وصل آیا ہم نے جدائی کے خون سے نجات پائی

اپنے محبوب کے ساتھ حسب وخواہ ہم بیٹھے

"و اول کسی کہ نماز پیشین کرد ابراہیم خلیل بود صلح، آنکہ کہ اورا

ذبح فرزند فرمودند" و در آن خواب اورا نمودند" ابراہیم خود را فرما بدار

کردہ، 'جان فرزند عزیز خود بکلم فرمان نثار کردہ' و ملک العرش بفضل

خود ندا کردہ، و اسمعیل را ندا کردہ، آن ساتھ آفتاب از زوال در گذشتہ

بود مراد خلیل تحقیق شد و خواہش تصدیق شد، خلیل در نگرست چہار حال

دید در ہر حال رعتی و طعتی یا نعتی، خلیل شکر را میان ہر بست بندست

حضرت پیوست، 'این چہار رکعت نماز بجزارد شکر آن چہار خلعت را'

یکی شکر توفیق، دیگر شکر تصدیق، سدیگر شکر ندا، چہارم شکر ندا۔"

اور اولین شخص جس نے نماز پڑھا ادا کی ابراہیم (علیہ السلام) تھے

اُس وقت جب کہ اُن کو (اللہ تعالیٰ نے) اپنے فرزند کو ذبح کرنے کا حکم

دیا اور اس بات کو اُن کو خواب میں دکھلایا، ابراہیم (علیہ السلام) نے

اپنے آپ کو حکم کا پابند کیا، اپنے عزیز فرزند کی جان کو (اللہ کے حکم

پر بچاؤ کر دیا اور عرش کے مالک نے اپنے فضل کا اعلان فرما دیا اور

اسمعیل (علیہ السلام) کو قربان کر دیا، اس وقت سورج کے زوال کا

وقت گزر چکا تھا خلیل کا ارادہ سچ ہو گیا، ان کے خواب کی تصدیق ہو گئی

خلیل (اپنے مالک کی طرف) دیکھ رہے تھے۔ انھوں نے چار حال" دیکھے

اور ہر حال" میں (اللہ سے) مرتبے کی بلندی اور خلعت پائی، خلیل

نے شکر گزاری کے لیے اپنی کمر کس لی اور قادر و توانا کی عبادت میں مشغول ہوئے۔ انھوں نے یہ چار نعمتیں ان چار غلطیوں (کے ملنے) کے شکرانے کے طور پر ادا کیں۔ پہلی توفیق (عطا ہونے) کے شکرانے میں 'دوسری تصدیق کے شکرانے میں 'تیسری 'اللہ نے (پارنے اند) کے شکرانے میں چوتھی قربانی کے شکرانے میں۔]

”اول کسی کہ نماز و حج گزارد چار رکعت یونس پینا مبر بود صبح : آن بندہ نیک پسندیدہ در شکم ماہی در شکم آن دیگر ماہی در قعر آن دیای عین بفریاد آمد کہ - لا اله الا انت سبحانک انک کنت من الظالمین“

[دو اولین شخص جس نے عصر کی نماز ادا کی یونس علیہ السلام) پیغمبر تھے وہ نیک اور (اللہ کے) پسندیدہ بندے پھل کے پیٹ میں اور وہ پھل دوسری پھل کے پیٹ میں اُس گہرے سمندر کی تہ میں (تھی) انھوں نے فریاد کی ”کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے میں تھا گناہگاروں سے۔“]

”اینا نعمتہ شنود، یونس در شکم ماہی بزندان دامن در شکم زمین در آن لحد بزندان مبارک باو آن مضع خوش باو آن مرقد مصطفیٰ نیکوید القبر روضۃ من ریاض الجنۃ ہر چند کہ زندانست اما مومن را چون بتانست، در آن بنی روح در بیان است۔ یونس در شکم ماہی در آن تاریکی و سیاہی مومن در شکم زمین با نسیم انس نور الہی، یونس را بگرمای آئینہ گشتہ تا بعضا آں حیوانات در پاد و عجاہب صور ایشان میدید، مومن را در ی از بہشت بر لحدوی کشادہ تا نور الہی حور، و عینا و طہی و زلفی بود۔ یونس را فرج آمد، و از فضل الہی دیر آمد آمد، از آن زندان بصراء، جہان آمد۔ آن ساعت وقت ساعت دیگر آمد، یونس

خود را دید از چہار تاریکی رستہ، تاریکی ذلت، تاریکی شب، تاریکی آب، تاریکی شکم، تاریکی شکر گزاشتن این چہار تاریکی را بہ چہار رکعت نماز کرد۔ اشارت است بہ بندہ مومن کی چہار ظلت در بیش وارد، ظلت معصیت، ظلت لہو، ظلت قیامت، ظلت دوزخ، چون اس چہار رکعت نماز بگزارد بھر رکعتی از یک ظلت بردہ۔

اس مقام پر ایک نکتہ سنو: (حضرت) یونس مچھلی کے پیٹ میں قید اور مومن زمین کے پیٹ (قبر) میں برکت والی جودہ استراحت کی جگہ خوش گوار رہے وہ قبر مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرماتے ہیں "قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔" (قبر) ہر چند کہ قید خانہ ہے مگر (وہی) مومن کے لیے باغ کی طرح ہے، اور اُس میں بہت سی خوش گوار ہوائیں اور عطریں بھڑکیاں ہیں۔ یونس اُس سیاہی اور تاریکی میں مچھلی کے پیٹ میں، مومن محبت کی ٹھنڈی ہوا اور اللہ کے نور کے ساتھ زمین کے پیٹ میں۔ یونس کے لیے مچھلی کا جگر اُنہ بن وہ اُس سمندر کے جانوروں کے مناظر اور ان کی صورتوں کے عجب اُس (اسی کے ذریعے) دیکھتے تھے، مومن کے لیے جنت کا ایک دروازہ اُس کی قبر میں کھل جاتا ہے تاکہ اللہ کے نور کے ساتھ حوریں بڑی بڑی آنکھوں والیاں، اللہ کی قربت اور پسندیدہ مقام حاصل ہو یونس (علیہ السلام) کو کیڑے مکوڑوں سے بھری خطرناک جگہ ملی اور اللہ کے فضل سے اُن کو مدد (بھی) آئی۔ وہ اس جیل خانے (مچھلی کے پیٹ) سے دنیا کے بیابان میں آگئے، اسی وقت نماز عمر کا وقت آگیا۔ یونس (علیہ السلام) نے خود کو چار اندھیروں یعنی ذلت، رات کی تاریکی، پانی اور مچھلی کے پیٹ کے اندھیروں سے آزاد دیکھا۔ انھوں نے ان چاروں اندھیروں سے نجات پانے کے شکر کرنے میں چار رکعتیں نماز ادا کیں۔ (اس

میں، بندہ موسیٰ کے لیے استیاء ہے کہ اس کے سامنے چار (طرح کے) اندھیرے ہیں گناہ، قبر، قیامت اور دوزخ کے اندھیرے جب وہ یہ چار رکعت نماز ادا کرتا ہے (تو) ہر رکعت کے ذریعے ایک اندھیرے سے نجات پاتا ہے۔]

”وآول کسی کہ نماز شام کر دھیں ہنر ہو شخص پاک سرشت پاک طینت پاک نطرت کہ بی پردہ در وجود آمد و در شکم مادر تورت و انجیل بر خواند و در گہوارہ سخن گفت۔ جب آمد قویہ از اہل ضلالت گفت: فرزند بی پدر مقنور نیست، حدوت وند و دو، سب بی دو آب متفق جائز نیست۔ گفتند: انچہ گفتند، در قند در راہ ضلالت چنانک رستند و نالٹ نلاژ رقم کشیدند، ببر نیل آمد کہ یا عیسیٰ قوم نوینین گفتند: میں میسر زوار گفت: ایشان، خالق زمین و سان پاکت از گفت: ایشان، آن ساعہ وقت نماز شام بود، عیسیٰ بر خاست و بخدمت شافت، از انہد مغفور و رحمت خواست، سر رکعت نماز کرد: بیک رکعت دعوی ربوبیت از خود دفع کرد کہ توئی خداوند بزرگوار، منم بندہ با جرم بسیار دیگر رکعت نفی الوہیت بود از مادر کہ توئی خدای جبار و مادرم ترا پرستار، سوم رکعت افراد بود بوحدانیت از دگار، یگانہ لختی نامدار۔“

[اور جس اولین شخص نے نماز مغرب پڑھی وہ حضرت عیسیٰ (علیہ السلام) تھے جو سرشت، طینت اور نطرت میں پاک تھے اور بے باپ کے پیسہ ہوئے تھے اور ماں کے پیٹ میں تورت اور انجیل پڑھتے تھے اور پالنے میں گفتگو فرماتے، اس قوم کے لوگوں کو، جو کہ گمراہ تھی (اس بات پر تعجب ہوا، اُن لوگوں نے کہا: بے باپ کے لڑکے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لڑکے کا پیدا ہونا اور نسب کا وجود دو الگ الگ دو آب کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اُن کو جو کچھ کہنا تھا انہوں نے کہا اور جس طرح ضلالت

کی راہ پر ان کو چلنا تھا چلے۔ اور انھوں نے ثنیت کو احتیاب رکب
(حضرت) جبریل تشریف لائے اور انھوں نے کہا کہ اے مہی! آپ
کی قوم نے یہ باتیں کہیں، اُن لوگوں کی (ان) باتوں سے زمین لرزتی
ہے۔ آسمان اور زمین کا پیدا کرنے والا ان باتوں سے مترا ہے جو یہ
لوگ کہتے ہیں، اسی لمحے مغرب کی نماز کا وقت آگیا، عیسیٰ (علیہ السلام)
اُٹھے اور ہر گاہ الہی کی طہارت دھوئے اور اللہ تعالیٰ سے رحمت اور معافی
چاہی، انھوں نے تین رکعت نماز پڑھی ایک رکعت میں انھوں نے
'اے اپنے سے منسوب ربوبیت کے دعوے کو رد کیا (اور کہا) کہ (اے
اللہ) تو ہی عظیم المرتبت مالک ہے اور میں ایک بے حد گناہگار بندہ ہوں
دوسری رکعت میں انھوں نے اپنی والدہ (بی بی مریم) کی الوہیت سے
انکار کیا (اور کہا) تو ہی قادر مطلق ہے اور میری والدہ تیری پرستش
کرنے والی ہیں اور تیری رکعت اُس نامدار یکتا کی وحدانیت کے اقرار
میں تھی جو بگناہ ہے۔]

"و اول کسی کہ نماز خفتن کرد چار رکعت موسیٰ کلیم بود، فاختہ منالوت
بی عیب، مخصوص تحف غیب، مزدور شعیب، چنان اہلش با شعیب بسر
آمدوزہ دین برآمد، قصد مسکن و اندیشہ وطن خویش کرد، چون منزل
چند برفت شبی آمد ویرا در پیش شبی که دامن ظلمت در آفاق کشیدہ
و بادی عاصف بر خاستہ، و باران و رعد برق در ہم پیوستہ، گرگ در
گھر افتادہ و حیالش را در دزدہ خاستہ، ہمہ عالم از بھردی بخروش آمدہ
دریا بخوش آمدہ، در آن شب ہمہ آتشبار رنگ بماندہ، و در ہمہ عالم
یک چراغ برافروختہ، موسی در آن حال فراماندہ، اگر ہی خیزد و گری نشیند
گر ہی نزد و گری آمد، و گری گریزد، و گری مقبوض و گری مسموط، و گری سر بر زانو
نہادہ، و گری بر خاک بزاوی، ہی گوید:

بھر کوئی مراثا کسی دانی؟ زہر زہری مراثا کی پشانی؟
 اور وہ اولین شخص جھوں نے عثالی چار کتیں پڑھیں اللہ سے
 کلام کرنے والے وہ موسیٰ علیہ السلام تھے جو خالق بے عیب کے دُلا رہے
 غیب کے قصص تحفے رکھنے والے اور شعیب علیہ السلام کے نور تھے
 جب شعیب علیہ السلام کی موت سر پر آگئی تو وہ (سر زمین) مدین سے
 باہر نکلے اور اپنے مکان اور وطن کی طرف عازم سفر ہوئے۔ ابھی
 وہ چند منزل چلے ہی تھے کہ رات سر پر آگئی وہ رات جو پتی تاریکی کے
 دامن کو افق کے دونوں کناروں تک پھیلائے ہوئے تھی اور تند
 ہوا اُٹھ رہی اور بارش گرج چمک سب ایک ساتھ مونس ہوئی۔ اُن کے
 ریوڑ میں بھیٹ پانگس آیا اُن کی اہلیہ کو دروازہ ہونے لگا اُن کے لیے
 پوری کائنات جینے لگی۔ سمندر سیلاب زدہ ہو گیا۔ اس رات تمام
 آگ پتھر میں چلی گئی یعنی سیلاب سے کہیں آگ باقی نہ رہی صرف
 وہ آگ محفوظ رہی جو پتھروں پوشیدہ ہوتی ہے (پوری دنیا میں صحت)
 ایک چراغ روشن رہا۔ موسیٰ علیہ السلام اُس حال سے عاجز ہو گئے
 کبھی اٹھے کبھی بیٹھے کبھی (بچوں کی طرح) گھٹنوں کے بل چلتے کبھی
 آرام کرتے کبھی بھاگتے دوڑتے تھے کبھی اُن پر حالت قبض طاری ہوتی
 کبھی حالت تشنہ کبھی سر کو گھٹنوں پر کبھی چہرے کو زمین پر رکھ کر روتے
 ہوئے کہتے:

تو مجھ کو ہر کچے میں کب تک دوڑائے گا

تو مجھ کو ہر زہریں سے کچھ نہ کچھ کب تک چکھائے گا؟]

آؤ! در شب افروز را نہنگ جان ربامی در پیش نہادند و
 کعبہ وصل را باد یہ مردم نوار منزل ساقند تا ہی رخ کسی گنج ندید و بی
 غصہ محنت کسی بروز دولت نرسید۔ آخر نظری کرد بجانب طور و بید آن

شمارِ نور و بشیدند ای خدای غفور کہ ”انی انا اللہ“ موسیٰ و چہار
 غم بود، غمِ خیال و فرزند و برادر و دشمن، فرمان آمد کہ یا موسیٰ غمِ خود و
 اندوہ میر کہ رہا بندہ از غمان و باز بر بندہ اندہان منم، موسیٰ برخاست اندر
 آن ساعت و چہار رکعت نماز کرد، شکر آن چہار نعمت را۔ اشارتست بہ
 بندہٴ مومن کہ چون این چہار رکعت نماز بگزارد بشرط وفادہ صدق و صف
 شغلِ خیال و فرزند و دشمن کفایت کند و بر دشمن ظفر و ہر د از غم و اندہان
 برہاند۔“

ہاں! رات کو روشن کر دینے والے موتی کو جان قبض کرنے والے گھریال
 کے ساتھ رکھا گیا اور وصل کے کعبہ کو انسانوں کو کھا جانے والے جنگل میں
 بنایا گیا۔ اسی لیے بغیر تکلیف اٹھائے کسی نے خزانے کا منہ نہیں دیکھا اور
 محنت کی تکلیف اٹھائے بغیر کوئی دولت کے پھل تک نہیں پہنچا۔ آخر کار
 موسیٰ (علیہ السلام) نے طور کی طرف نگاہ کی اور اُس روشنی کی کرن کو دیکھا
 اور بخشے والے اللہ کی آواز سنی تب شک میں اللہ ہوں۔ ”موسیٰ (علیہ السلام)
 کو چار غم تھے۔ بیوی، بچوں، بھائی اور دشمن کے غم“ (اللہ تعالیٰ کا حکم
 نازل ہوا کہ اسے موسیٰ غم نہ کھاؤ اور پریشان نہ ہو کیوں کہ غموں سے نجات
 دینے والا اور اندوہ کو واپس لینے والا میں ہی ہوں۔ موسیٰ (علیہ السلام) اسی
 لمحے اٹھے اور انھوں نے چار نعمتوں کے شکر ادا کرنے میں چار رکعت نماز پڑھی۔
 (اس میں) بندہٴ مومن کے لیے اشارہ ہے کہ جب وہ اخلاص، پاکی اور سچائی
 کے ساتھ یہ چار رکعتیں نماز پڑھتا ہے تو یہ اُس کے بیوی بچوں کی روزی
 کے لیے کافی ہوتا ہے“ (اللہ تعالیٰ) اس کو دشمن پر فتح یاب کرتا ہے اور
 غم اور پریشانیوں سے نجات دیتا ہے۔“

میبہی کی درج بالا تقریر سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا انبیائے کرام نے جو نمازیں
 پڑھی تھیں وہ فرض نہیں بلکہ نماز شکرانہ تھیں گویا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امت تک پر نماز فرض نہ

تھی حالانکہ یہ بات اندوئے تاریخ صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اسی درج بالا اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے فجر کے علاوہ کوئی نماز نہیں پڑھی صحبت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام کی سنت پر عمل کرتے ہوئے ممکن ہے فجر کی بھی نماز پڑھی ہو۔ اس طرح قضا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس تحریر کی رو سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کوئی اور نماز بخیر فجر نہ پڑھی۔ حضرت یونس علیہ السلام نے چونکہ مچھلی کے پیٹ سے نکلنے کے بعد پہلی بار عصر کی نماز پڑھی تھی اس لیے ان کی بقیہ دو نمازوں فجر و ظہر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ مہدی نے لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے مغرب کی نماز ادا کی اس کا امکان ہے کہ انھوں نے انبیائے سابقین کی سنت پر عمل کرتے ہوئے فجر، ظہر اور عصر کی بھی نمازیں پڑھی ہوں لیکن ان کی عبارت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عبد رسالت میں عشا کی نماز باقی تھی یا نہیں؟ اس مقام پر ہم نے یہ سوال اس لیے اٹھایا ہے کہ درج بالا اقتباس میں لکھا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سب سے پہلے عشا کی چار رکعت نماز ادا کی تھی۔ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صدیوں پہلے کا ہے اس لیے اب تو وہ نہیں نکلتا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نماز عشا کا علم نہ رہا ہو ہاں یہ ممکن ہے کہ فرض نہ ہونے کی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں یہ نماز نہ پڑھی جاتی ہو۔ اب رہا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نماز کا۔ زیر بحث مفسر نے ان کو پہلی بار نماز عشا کی چار رکعتیں پڑھنے والا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ان کے زمانہ رسالت میں ممکن ہے صرف چار نمازیں رہی ہوں۔ فجر، ظہر اور عصر انبیائے سابقین کی پڑھی ہوئی اور عشا جس کو خود انھوں نے بقول مفسر پہلی بار پڑھا تھا۔

ہم نے درج بالا سطور میں مہدی کے پیش کردہ خیالات کو نقل کر دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مزید تحقیق کر کے اس بات کا پتہ لگانے کی کوشش کی جائے کہ مہدی نے جو کچھ لکھا ہے وہ کس حد تک درست ہے؟

درج بالا سطور میں کثرت الاسرار میں مندرج "تیسری نوبت" کی دو مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ "عارفانہ تفسیر" کیا اور کیسی ہوتی ہے اور اس میں کن کن موضوعات کو کس حد تک اپنے اندر سمو لینے کی طاقت و قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔

عارفانہ تفسیر کا جذبہ و انجذاب جب اپنے نقطہ عروج پر پہنچتا ہے تو نہ تو عارفانہ نکات باقی رہتے ہیں نہ "تفسیر" یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی نئی چیز میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس کو ابھی تک کوئی نام نہیں دیا جاسکا ہے۔ شاید صدیوں بعد کے لوگ اس کو کوئی نام دے سکیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ 'نشر البرز' چاپ اول '۱۳۹۹ھ شمس ص ۲، ۳
- ۲۔ پیش گفتار، ص ۲
- ۳۔ میں مولانا محی الاسلام ندوی اور مولانا محمد اسلام عمری کا شکر گزار ہوں جنہوں نے وہی اقتباسات کے ترجمے کیے ہیں۔
- ۴۔ ہزار سال تفسیر فارسی، ص ۲، ۳
- ۵۔ صرت اُردو ترجمہ درج کیا جا رہا ہے کلام اللہ کے الفاظ دوبارہ نقل نہیں کیے جا رہے ہیں۔
- ۶۔ مفسر نے 'ان' کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔
- ۷۔ تنگی کے معنی پریشانی بھی ہیں۔ ویسے جناح کی وجہ سے۔ یہاں لفظ 'گناہ' مناسب ہوتا۔
- ۸۔ کن لوگوں کا؟
- ۹۔ 'درع' مردانہ کوٹ کے لیے بھی مستعمل ہے اور قدیم زمانے کی خواتین کی قمیص کے لیے بھی۔
- ۱۰۔ برکت کے ایک معنی حمد و ثناء اور توصیف کے بھی ہیں۔
- ۱۱۔ 'فرت' وہ زمانہ جو دو پنہیروں کے درمیان کا زمانہ ہو۔
- ۱۲۔ یہاں ایک لفظ 'عرج' ہے جس کے ایک معنی گناہ کے بھی ہیں۔
- ۱۳۔ اصل فارسی متن میں جناح کا ترجمہ تنگی کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں تنگی کا لفظ گناہ کے لیے مستعمل تھا۔ ہم نے اس لفظ کا ترجمہ مرن گناہ ہی نہیں کیا ہے موقع محل کی مناسبت سے پریشانی بھی کیا ہے۔

۱۴۔ سپاس داری کر دن = To return thanks، اسٹیکاز ص ۶۵۰

۱۵۔ پائش کے معنی Reward کے بھی ہیں۔ اُردو میں عام طور سے یہ لفظ سزا کے معنوں میں بولا جاتا

ہے۔ جزایا انعام کے بارے میں نہیں۔ اسٹنگاز ص ۲۲۹) میں پاداش کے معنی ساتھی درج ہیں اور پاداش (پاداشن) 'Retribution (Good or Bad) reprisals' reward' revenge لکھے گئے ہیں۔ یہی معنی پاداشت کے بھی ہیں۔

۱۷۔ یعنی حصول دنیا کے برابر ہے۔

۱۸۔ کن مفسرین کا؟

۱۹۔ "ترجمہ تفسیر طبری" اور "بخشی از تفسیر کہن" کے تفصیل مطالعے کے لیے یہی کتاب "ایران کی چہ اہم فارسی تفسیریں" ج اول، مطبوعہ انجمن فارسی دہلی ملاحظہ ہو۔

۱۹۔ کف اک پر زبر، حفاظت کرنا۔ مدد کرنا۔ نیات

۲۰۔ "حایت" کے ایک معنی اچھے لوگ کے بھی ہیں۔

۲۱۔ خدر اغ پر زبر، بے حالی۔ رات کی تاریکی باریس وغیرہ۔

۲۲۔ بقول پروفیسر نذیر احمد صاحب "آن جوان مرد سنائی کی طرف اشارہ ہے۔ یہ اشارہ کس کی طرف ہے معلوم نہیں۔

۲۳۔ ہم نے اس مقالے میں نقل کرنے کے لیے جو نمونہ منتخب کیا ہے "دہ کشت" الاسرار کے فتنہ ترین نمونوں میں سے ایک ہے۔

۲۴۔ اس تقریر میں نماز کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ سیرۃ النبیؐ، جلد پنجم، طبع ۱۹۳۸ء کے اس باب سے اخذ ہے جو نماز کے عنوان سے ص ۶۸ سے ۲۰۰ تک پر محیط ہے۔

۲۵۔ مزید تفصیل صفحہ ۱۱۳ پر ملاحظہ ہو۔

۲۶۔ خواجہ کے معنی A man of distinction کے بھی ہیں

۲۷۔ مادہ کا ترجمہ آسان کنکھے کا منکر مجبوری یہ ہے کہ اندھیری رات میں چاند کا ذکر نہیں کیا جاسکتا۔ فراء بہت سے معنوں میں مستعمل ہے جن میں سے ایک Towards بھی ہے۔

۲۸۔ "اے من آگیا" اردو کے مزاح کے مطابق نہیں ہے اس لیے یہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

۲۹۔ مراد کے معنی ارادے کے بھی ہیں۔

۳۰۔ یہ بات پہلی بار پڑھنے کو مل رہی ہے۔

- ۳۱۔ ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود حسن۔
- ۳۲۔ یہ لفظ روح (Rauh) بمعنی خوشگوار ہوا ہے روح (Ruh) نہیں جہم میں ہوتی ہے۔
- ۳۳۔ فرج کے ایک معنی یہ بھی ہیں۔
- ۳۴۔ یہ عجیب بات ہے، اُس وقت تک تو انجیل نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔
- ۳۵۔ مرد اور عورت کے مادہ تولید کی طبع اشارہ ہے۔
- ۳۶۔ موقعِ دُعل کے لحاظ سے "ایک بھی چراغ روشن نہ رہا" ہونا چاہیے تھا۔
- ۳۷۔ قبض و بسط صوفیاء کی اصطلاح ہے، قبض میں انسان کی طبیعت کند رہتی ہے اور بسط میں اس کے برعکس۔

مُسَدِّسِ حالی اور بھارت بھارتی کا تقابلی مطالعہ

ارشاد مہراج ارشد

مُسَدِّسِ مد و جزر اسلام کے محرک سرسید تھے۔ حالی نے سرسید کی تحریک پر جب اس مُسَدِّس کو مکمل کیا تو انھیں کامل احساس تھا کہ 'ملک کے اہل مذاق اس روکھی بھکی سیدھی سادی نظم کو پسند نہیں کریں گے کیوں کہ اس میں نہ کہیں نازک خیال ہے نہ رنگین بیانی ہے نہ مبالغے کی چاٹ ہے اور نہ تکلف کی چاشنی۔ الغرض کوئی بات ایسی نہیں کہ جس سے اہل فن کے کان مانوس اور مذاق آشنا ہوں' مزید برآں حالی کی نظر میں یہاں ایک ایسا دسترخوان چُنا گیا تھا جس پر ابالی کھڑی اور بے مرجِ تسلیں کا گمان گزرتا تھا، 'حالی کے اس بیان کی اصلیت کو سمجھنا مشکل نہیں۔ انھوں نے روایتِ زمانہ کے برعکس مُسَدِّس کی بنیاد جس موضوع پر رکھی تھی اس کا حلن ہماری شاعری میں عام نہ تھا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ حالی شعر و ادب کو سوسائٹی کی اصلاح کا ذریعہ سمجھتے تھے اور اصلاح کے لیے ضروری ہے کہ مصلح کی نظر میں وہ پہلو موجود ہوں، جن میں اصلاح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ حالی کا مطالعہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی نظر میں دست تھی اور ان کا مشاہدہ بھی قوی تھا، وہ جس زمانے میں سانس لے رہے تھے، اس کے تقاضوں سے بھی باخبر تھے، انھیں سرسید کے افکار و نظریات سے بھی آگاہی تھی اور وہ جانتے تھے کہ زوال پذیر معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے سرسید کی کوششیں کس حد تک مفید اور کارآمد

تھیں، لیکن ہندوستانی اور بالخصوص مسلم معاشرہ جس شدت سے اور جن اسباب کی بنا پر زوبہ زوال ہو رہا تھا، اسے روکنا اور صالح اقدار کی بنیاد پر استوار کرنا تھا کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں تھی، دوسرے لفظوں میں اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ معاشرے کا ہر فرد خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ اپنے اپنے طور پر مثبت اقدام کے لیے تیار ہو۔ بد قسمتی سے سرسید اور ان جیسے دماغ رکھنے والے مثلاً حالی کو ایک صحت مند معاشرے کی تعمیر و تشکیل میں جن افراد کا سامنا کرنا پڑا، ان میں بیشتر وہ لوگ تھے جنہیں آج ہم رحمت بسند کہتے ہیں۔ مزید برآں وہ حضرات بھی جنہیں قوم کی فلاح و بہبود میں بڑا دخل ہوتا ہے حالات کی تغیر پذیری کے احساس سے بے خبر تھے لیکن ایسا نہیں کہ سرسید یا حالی کا بنیام صدا بصر اتنا بت ہوا۔ شدید نظریاتی مغالفتوں کے باوجود انیسویں صدی کے اختتام تک مملکت علی گڑھ تحریک کے جزا اثرات مرتب ہوئے اور اس نے فکرو عمل کی جن راہوں کو منور کیا، اگر اسے ہمیش نظر رکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس تحریک نے گراں بہا خدمات انجام دیں۔ اس سے وابستہ اشخاص نے اپنے اپنے طور پر اصلاح معاشرہ کے لیے جو طریقہ کار اختیار کیا، اس کے مثبت اور منفی خیز نچا کچ بھی برآمد ہوئے چنانچہ جہاں تک حالی اور ان کے مدرس کا سوال ہے۔ ان کے بھی دیر پا اور دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس کا بڑا ثبوت تو یہ ہے کہ ۱۸۷۹ء کے بعد اس محرکتہ الآراء، نظم کے کم سے کم سات ایڈیشن شائع ہوئے۔ اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ایک روکھی بھکی نظم ہونے کے باوجود اس مدرس کو عوامی سطح پر قبول عام حاصل ہوا، چونکہ حالی نے نیک نیتی کے ساتھ دل کی بات دل کی زبان میں بیان کر دی تھی۔ اس لیے ان کی عظیم تخلیق بھی بے مہرچ کا سالن معلوم ہوتی تھی، کیسے اس کے باوجود اہل علم حضرات نے اسے جس نظر سے دیکھا اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صالحہ ماہر جیسی لکھتی ہیں،

”اس کو کسی نے انسانی تصنیف کے بجائے الہامی کتاب کہا، کسی نے اس کو سراج منیر سے تشبیہ دی، کسی نے قوم کا آئینہ کہا، کسی نے امت مرحومہ کا دل گداز مرثیہ کہا، کسی نے عظمت اسلام اور مسلمانوں کے شان دار ماضی کی حقیقت افروز عبرت انگیز تاریخ کہا۔ دراصل مدرس کی اس درجہ قبولیت کی ایک بڑی وجہ تو اس کی حقیقت

نگاری، صداقت، غلط اور وہ کورسٹ جو اس کے ہر شعر میں جاری
 و ساری ہے۔ دوسری وجہ زبان و بیان کی، ماورائی، شاعرانہ
 اور وسعت ہے۔ چونکہ حالی کا مینام قوم کے کسی ایک طبقے یا نر نے
 لئے نام نہ تھا اس لیے انھوں نے وہ زبان استعمال کی جو ہرگز نہ کسی
 آسانی سے سمجھ سکے۔

اس بیان کے آخری دو جملوں کی مزید وضاحت کے لیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند
 (جلد نم) کے مرتبین نے درج ذیل بیان کو سامنے رکھنا ضروری ہے، "اس بیان میں مسد بہ حالی
 نے غیر معمولی تخلیقی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نہ صرف اردو شعراء، بلکہ بعض ہندو شعراء نے اس
 سے مثبت اثرات قبول کیے مثلاً بابو گو، کھیرشا و جرت نے "مسدس نشوونما" ہند، "ورنڈت بر جوہن
 و تاتریہ کیفی نے مسدس حالی کے طرز پر "بھارت درپن" میں ہندوستان کی عظمت کا رنگ چھپا کر، اس
 کے ثبوت میں ہندی کے شہور نقاد ڈاکٹر کل کانت پانچک کا خیال بھی پیش کیا جاسکتا ہے:

موسم سے حالی سے پرभावित होकर अस्लाम कैफी ने सन
 1904-05 में भारत दर्पण नामक मुसहस कैफी की उर्दू में
 रचना की थी।

इसमें हिन्दु पुन धान की भावनाओं को व्यक्त किया गया
 है। सत्त युग का देवता धूर्त से निकालकर भारत क
 अतीत की समृद्धि का और उसके वर्तमान की अवनीत का
 वर्णन करता है तथा अभ्युन्नति का मार्ग निर्देश करता है।

اگر اس قول کی روشنی میں پرنڈت و تاتریہ کیفی کے مسدس "بھارت درپن" کا مفاد لہر کیا جائے تو
 معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مرکزی موضوع یہ تھا:

دکھاؤں گا پہلے بزرگوں کی عظمت وہ بھارت کا اوج، آریوں کی وہ شوکت
 تمھاری دکھاؤں گا پستی کی حالت بتاؤں گا پھر تم کو تہذیب و مسکت
 کرو گے عمل تم جو ذی ہوش ہو گے
 نہیں تو فن کے ہم آغوش ہو گے

اس سے اندازہ ہوگا کہ حالی کی طرح کیفی نے بھی ہندوؤں کی عظمت رفتہ اور ہندوستان کی سر بلندی

کو اپنے پیش نظر رکھا ہے اور پھر نظم کے دوسرے حصے میں اس عظیم ملک کے باشندوں بالخصوص ہندوؤں کی پست حالی کے اسباب پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے آخری حصے میں وہ تدریس بھی بیان کی ہیں جن کو اختیار کر کے کسی قوم کے زوال کو کمال میں بلا جاسکتا ہے۔ اس طرح کیفی کا نقطہ نظر بھی تمام تر مسلمان جذبات کا آئینہ دار ہے۔ حالی اور کیفی کے مسدسوں میں جو بنیادی فرق ہے، وہ یہ ہے کہ حالی نے مسلمانوں کے عروج و زوال کی داستان مرتب کی تھی جبکہ پنڈت برجوبہن کیفی نے صرف ہندوؤں کے ماضی و حال کو اپنے پیش نظر رکھا، جہاں تک ان دونوں قوموں کے مستقبل کا سوال ہے، حالی کی طرح کیفی بھی حرکت و عمل کے ساتھ جدید علوم و فنون کے حصول کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں، یعنی ان دونوں حضرات کے نزدیک ہندوؤں اور مسلمانوں کی خلاص و بہبود کا اصل راز جدید تسلیم کے حصول میں مضمر ہے۔

اس بحث سے کم از کم اتنی بات تو واضح ہوگی کہ کیفی کو بھی ”بھارت درپن“ لکھنے کی تحریک حالی کے مسدس مدو جزر اسلام سے ہی ملی تھی لیکن جہاں تک میتھلی شرن گیت کی بھارت بھارتی کا سوال ہے ہمیں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ نقطہ نظر کے اعتبار سے جو فرق مسدس مدو جزر اسلام اور بھارت درپن میں ہے، وہی فرق بھارت بھارتی اور مسدس حالی میں بھی ہے۔ اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ حالی نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے ایک ایک آئینہ خاں سجایا تھا، لیکن کیفی اور میتھلی شرن گیت نے اپنی قوم کی اصلاح کی خاطر دو آئینہ خانے سجائے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ان دونوں شاعروں نے حالی کے مسدس کو اپنے پیش نظر رکھا۔ یہ بات دوسری ہے کہ پنڈت برجوبہن ذاتر یہ کیفی کے برعکس میتھلی شرن گیت نے اس بات کا صدق دل سے اعتراف کیا ہے کہ انھیں بھارت بھارتی لکھنے کی تحریک حالی سے ملی ہے چنانچہ ابتداءً انھوں نے اس تخلیق کو ”مسدس والی نظم“ ہی کہا تھا۔

میتھلی شرن گیت پر حالی کے اثرات کہنے لگے تھے، اس کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے لگایا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر ہاتھک لکھتے ہیں :

بھارت بھارتی کی تخلیق کے لیے شاعر نے حالی کے ”مسدس مدو جزر اسلام“ کو اپنا نمونہ بنایا تھا، کیوں کہ مسدس حالی میں مسلمانوں کی تہذیب و

ثقافتی بیداری کو موضوع اظہار بنایا گیا ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ایک چھوٹی موٹی نگار خانہ کہا گیا ہے، کیوں کہ حالی نے قوم کی رونما کرنا دیکھی ہے، اس لیے وہ سیمے میں تنہا کی تدارک کی امید کا اظہار کرتے ہیں۔ انھوں نے جدوجہد کو ہی ترقی کا واحد حل سمجھا ہے۔ حریت میں ہوتی ہے برکت خدا کی۔ انھوں نے اپنے پہلے دیباچے میں لکھا ہے کہ..... قوم کے لیے اپنے بے ہنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے جس میں اگر وہ اپنے خدا و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے ہیں۔ واضح ہو کہ گیت جی بھی قومی بیداری کے اسی موضوع اور مفہم کو ظاہر کرتے ہیں، انھوں نے کیا تھے۔ اور کیا ہو گئے۔ کی آواز بلند کرتے ہوئے کیا ہوں گے کی تصویر بھی پیش کی ہے۔ چنانچہ حالی کی مسدس گیت جی کے لیے ایک خوبصورت نگاہانہ تخلیق ثابت ہوئی اور انھوں نے اسی طرز پر قومی اور وطنی بیداری کی نظم لکھی۔^۵ (اردو ترجمہ)

گزشتہ باب میں اس جانب اشارہ کیا جا چکا ہے کہ جس طرح حالی کو سرسید ملے، اسی طرح گیت جی کو راجہ رام پال سنگھ مل گئے اور راجہ صاحب کی فرمائش رنگ لائی۔ اس طرح ہندی شعرو ادب کو ایک ایسی تخلیق میسر آگئی جس کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ یہی بات حالی کے مسدس کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ ان دونوں تخلیقات نے اردو اور ہندی کے جدید شعری ادب کے ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ مسدس حالی کا متداول نسخہ اس کے ابتدائی نقش سے مختلف ہے۔ اختلافات کی یہ صورت اگرچہ معنوی اعتبار سے نقش اول سے بہتر ہے، لیکن ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ مسدس حالی کا نقش اول ہوا اس کا متداول نسخہ دونوں اوائل میں سخت تنقید کا نشانہ بنے تھے۔ اسماعیل پانی پتی نے اس تنقید کی ایک وجہ تو یہ بیان کی ہے :

”حالی کے اس مسدس میں سرسید کی طرزِ انداز یا ان کی ثقافت کا ثبوت

ملتا ہے۔ اور چونکہ سرسید اس زمانے میں نجریوں کے امام تصور کیے جاتے تھے اور ان کے مذہبی خیالات و افکار سے عموماً مسلمان بدلتے تھے، اس لیے نہ صرف سرسید بلکہ ان کے رفقا، میں سے جس کسی نے بھی سرسید کی طرف راہی یا ان کے اصلاحی مشن کی تائید میں قلم کو حرکت دی تو وہ بھی ہوت ملامت بن جاتا تھا، مخالفت کا دوسرا سبب یہ تھا کہ امت مسلمہ کے ذیل میں حالی نے مسدس میں زندہ پارہا، شاعر و ادیب، حکیم و طبیب، مدیر و معالج، مستم، متغین، مفکر و فلسفی، غرض سب کے عیوب کا پردہ فاش کیا تھا.... اس لیے جواب میں ایک دو نہیں خود مسدس لکھے گئے، اور بڑے بڑے نقہ بزرگ شاعر بن کر قحطِ اسلام کی خاطر مسدس کا جواب لکھنے لگے۔ کوئی حالی بنا، کوئی خیال بنا اور کوئی تنقیدِ حالی میں مولوی عصا میں کے آیا۔^{۱۷}

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف مذہبی بلکہ علمی اور ادبی طبقوں میں بھی حالی اور ان کے اس مسدس کو کڑی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ حالی نے صورتِ حال کی نزاکت کا احساس کر لیا تھا اور وہ صحت مند تنقید یا مشوروں کو قبول کرنے کے لیے بھی آمادہ تھے، چنانچہ انھوں نے ۱۸۸۶ء کے ایڈیشن میں ایک 'ضمیمہ' شامل کر کے اپنی فراخ دلی کا ثبوت فراہم کر دیا، اس ضمیمے کا مرکزی پہلو یہ تھا کہ نقشبندیوں کے اعتقاد پر انھوں نے جو مایوسانہ لہجہ اختیار کیا تھا، اسے تبدیل کر کے ایک نیا نقطہ نظر پیش کیا، اس نقطہ نظر کے مطابق قوم کے ہمہ جہت زوال کے باوجود ابھی اُمید اور حوصلہ باقی تھا، شرط یہ تھی کہ قوم اقتضائے زمانہ سے ہم آہنگ ہو اور وہ ہوا کے رخ کو پہچان لے لیکن رجعت پسند اور قدیم اقدارِ جہات کے شیدائیوں کو یہ انداز بھی پسند نہ آیا اور وہ سابقہ روش پر گامزن رہے۔

حالی کے برعکس یہ صورتِ حال میتھلی ٹرن گپت کو پیش نہیں آئی۔ گپت اور حالی دونوں میں یہ بات مشترک تھی کہ وہ شعر و ادب کے ذریعے اپنی قوم کے زوال کو کمال میں بدلنا چاہتے تھے، مگر اول الذکر کو اس کی قوم نے سر آنکھوں پر بٹھایا اور آخری الذکر کے متعلق صورتِ حال

اس کے برعکس رہی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ یہی آخر الذکر دوسروں کے لیے محرک ثابت ہوا۔
یہ سچ ہے کہ سہ صدی کی تخلیق انیسویں صدی کے ربعِ آخر میں ہوئی، مگر بھارت بھارتی
بیسویں صدی کے اوائل میں بھی گئی اس اعتبار سے اگرچہ دونوں طویل نظموں کی تخلیق میں زمانی اعتبار
سے بعد ہے، اور اس بعد کے سبب ہی بھارت بھارتی میں کچھ ایسے موضوعات بھی شامل ہو گئے ہیں
جو مالی کے یہاں نظر نہیں آتے۔ ہم اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو آگے چل کر کریں گے۔ یہاں اس جانب
اشارہ کرنا مقصود ہے کہ گیت جی کو حالی سے ذرا مختلف زمانہ ملا تھا، یہ بات بھی نظر انداز نہیں
کی جاسکتی کہ مسلمانوں کے بر خلاف ہندوؤں میں تعلیمی بیداری نمودار ہو چکی تھی، مزید یہ کہ مغرب سے
حذر یا طرزِ کہن پر اڑے رہنے کا میلان ہندوؤں میں اتنا شدید نہیں تھا جتنا کہ یہ میلان مسلمانوں میں
نظر آتا ہے۔ مسلمان سماجی اعتبار سے توجہ و خروج اور مفتوح تھے ہی، نفسیاتی اعتبار سے بھی ان میں
شکست خوردگی کا احساس باقی تھا اور وہ اپنی بیشتر ناکامیوں کا جو قسمت اور تقدیر کے حوالے
سے پیش کرتے تھے۔ ان کے برعکس ہندو بھی اگرچہ محکوم تھے، مگر انھوں نے وقت اور زمانے کی
تبدیلی کا احساس بہت جلد کر لیا تھا، اگرچہ یہ احساس اتنا عام نہیں تھا اور اسی کے سبب یہ قوم
بھی اپنے سابقہ جاہ و جلال سے محروم ہو چکی تھی، تاہم اس کے رہنماؤں نے وہ حکمت عملی اختیار کر لی
تھی جس سے ان کی قوم کی بہتری کی راہ نکلتی تھی، یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں جب
گیت جی نے ”ہم کون تھے کیا ہو گئے“ کا نعرہ بلند کیا تو اس کے مثبت اثرات مرتب ہوئے اور
ان کی قوم نے گیت جی کی دوسری کوشش سے محسوس کیا۔

بھارت بھارتی کے پیش لفظ میں گیت جی نے اپنے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا تھا:

”بھارت کی قدیم اور موجودہ حالت میں بڑا فرق ہے ایک وقت وہ تھا
کہ ہندوستان تعلیم، ہنر اور تہذیبی اعتبار سے دنیا میں سرِ مور کہلاتا
تھا، اور اب زمانہ یہ ہے کہ انھیں باتوں کا اس میں فقدان ہو چکا ہے
جو آریہ کبھی دنیا کو تعلیم دیتے تھے، وہی آج قدم قدم پر دوسروں کے
محتاج ہو رہے ہیں۔ ٹھیک ہے۔ جس کا جیسا عروج اس کا ویسا ہی
نوال۔ لیکن کیا ہم لوگ اسی گری پڑی حالت میں ہی رہیں گے؟

ہماری نظروں کے سامنے وحشی قومیں بھی بیدار ہو کر ہم سے آگے نکل گئیں اور ہم ویسے ہی پڑے ہیں۔ اس سے زیادہ ہماری بد نصیبی اور کیا ہو سکتی ہے۔ کیا ہم لوگ اپنی راہ سے اتنا جھٹک گئے ہیں کہ اسے دوبارہ حاصل نہیں کر سکتے؟ کیا ہماری سماجی حالت اتنی بگڑ چکی ہے کہ وہ سدھاری نہیں جاسکتی؟ کیا پانچ یا ایک گہری نیند ہے؟ کیا ہمارا مرضِ اعلاج ہو چکا ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج ممکن نہیں!! (ترجمہ)

یہ محض سوالات ہی نہیں بلکہ اس جذبے کا اظہار بھی ہے جس کی وجہ سے بھارت بھارتی کی تخلیقِ علی میں آئی۔ تقریباً انہی جذبات کا اظہار مسدس حالی میں بھی کیا تھا، چنانچہ وہ مسدس کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”قوم کی حالت تباہ ہے۔ عزیز ذلیل ہو گئے ہیں۔ شرعیت خاک میں مل گئے ہیں۔ علم کا خاتمہ ہو چکا ہے، دین کا صرغ نام باقی ہے، فلاس کی گھر گھر بکا رہے۔ پیٹ کی چاروں طرف دُہائی ہے۔ اخلاق باطل بگڑ گئے ہیں اور بگڑتے جا رہے ہیں تعصب ملکی کی گھنگھور گھٹا تمام قوم پر چھائی ہوئی ہے۔ رسم و رواج کی پٹری ایک ایک کے پاؤں میں پڑی ہے۔ جہالت اور تعلید سب کی گردن پر سوار ہے۔ امراء جو قوم کو بہت کچھ فائدہ پہنچا سکتے ہیں غافل اور بے پردا ہیں۔ علماء جن کو قوم کی اصلاح میں بہت بُرا دخل ہے، زمانے کی ضرورتوں اور مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ ایسے وقت میں جس سے جو کچھ بن آئے سو بہتر ہے ورنہ ہم سب ایک ہی ناؤ میں سوار ہیں اور ساری ناؤ کی سلامتی میں ہماری سلامتی ہے۔“

ذرا آگے چل کر حالی نے مزید لکھا ہے :

”قوم کے لیے اپنے بے ہر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنادیا ہے جس

میں نگرہ اپنے خط و حال دیکھ سکتے ہیں اور کچھ سیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے
اور کیا ہو گئے ہیں۔^{۱۳}

”ہم کون تھے اور کیا ہو گئے؟“ یہ سوال مسدس حانی اور بھارت بھارتی دونوں میں یکساں
قوت کے ساتھ اٹھائے گئے ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ ان دونوں تخلصات کا بنیادی مقصد بھی یہی ہے
کہ ہندو اور مسلمان دونوں اپنے ماضی و حال سے واقف ہوں چہ نہ زندگی کی طرح ہمارا سماج بھی
ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہے، اس لیے مذکورہ سوالات کا جواب بہتر طور پر اس
طرح دیا جاسکتا ہے کہ اول ماضی پر نظر ڈالی جائے، بعد میں حال سنیں اس کا تقابلی بیانیہ اور ان
دونوں کے تجزیے کے بعد مستقبل کے امکانات کی جانب اشارے کیے جائیں۔ حانی اور گہت دونوں
نے بھی یہی راستہ اختیار کیا ہے

مسدس کے آغاز میں حالی نے سات بند بطور تمہید کے لکھے ہیں جن میں انھوں نے مسلمانوں
کی موجودہ اتر حالت کی عکاسی کی ہے اور لکھا ہے کہ مغرب ان ماضی و فوق آب ہونے والا ہے۔ فبات
کی کوئی صورت نظر نہیں آ رہی ہے مسلمان خواب غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، انھیں اپنے منزل اور
ذلت کا قطعی احساس نہیں، اور نہ ہی ان کے دلوں میں دوسری ترقی یافتہ قوموں سے رشک پیدا
ہوتا ہے۔^{۱۴} سیکھل شرن گپت نے بھی اسی طرز پر بھارت بھارتی کی تمہید میں ہندوؤں کی زبوں حالی
کی عکاسی کی ہے، ان کے خیال میں کبھی دنیا بھر میں ہمارے کارناموں کا شہرہ تھا، لیکن افسوس
ہمیں اپنی اتری کا ذرا بھی خیال نہیں آتا ہے۔ حالانکہ یہ دوسری بات ہے کہ ترقی کے سنہری دور میں
تنزلی کا خیال نہ رہے لیکن منکر اس بات کی ہے کہ تنزلی میں بھی ہمیں اپنی غفلت کا احساس نہیں
ہے۔^{۱۵} مسدس حالی میں تمہید کے بعد شاعر نے اسلام کے زمانہ جاہلیت، اہل عرب کا کفر و الحساد
ان کا باہمی نفاق اور قتل و غارت گری کا نقشہ کھینچا ہے اور لکھا ہے کہ جب اہل عرب کی بد اعمالیاں
حد سے زیادہ بڑھ گئیں تو خدا نے پاک نے اپنے محبوب رسول کو مبعوث کیا۔ جس نے اپنے مقدس مہر و
کردار سے اہل عرب کے دلوں کو سخر کیا اور انھیں اسلام کی دعوت دی۔ اس کے بعد انھیں اخلاق حسنہ
کے سبق پڑھائے۔ وقت، علم، ہمدردی اور پرہیزگاری کی قدر و قیمت کا احساس دلایا اور پھر رسول کریم
کی رحلت کے بعد مسلمانوں کے اسلاف یعنی خلفائے راشدین نے بھی ہر آفت میں رسول اللہ کی تعلیمات

پر عمل کیا، اسلام کے محافظ رہے، اور زندگی کے ہر مساملات میں صراطِ مستقیم پر چلتے رہے۔ حالی لکھتے ہیں:

سب اسلام کے حکم بردار بندے سب اسلامیوں کے مددگار بندے
خدا اور نبی کے وفادار بندے یتیموں کے دائروں کے مخوار بندے

وہ کفر و باطل سے بیزار سارے

نشتے میں نئے حق کے سرشار سارے^{۱۹}

مجھ کا حق سے جو جھجک گئے اس سے وہ بھی رکاوٹ سے جو رک گئے اس سے وہ بھی!

بالکل اسی طرز پر میتھلی نثر نگیت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کے اسلاف یعنی رشی منیوں کے مذہبی کارناموں کی نشان دہی کی ہے اور قارئین کو یہ بات باور کرائی ہے کہ ہمارے اسلاف (پروہتوں) نے بھی ہندو مذہب کی پاسبانی میں بڑی جاں نثاری اور شجاعت کے ثبوت دیے ہیں اور اپنی جانیں قربان کی ہیں۔ بنی نوع انسان کو امن و سلامتی کا پیغام دیا ہے۔ گیت نے ہندوؤں کے اسلاف کے آدرشوں کو بھی بیان کیا ہے:

उन पूर्वजों की कीर्ति की वर्णन अतीव अपार है,
गाते नहीं उनके हमी गुन गा रहा संसार है
वे धर्म पर करते निछावर तुल्य-समान शरीर थे,
उनसे बही गम्भीर थे, वर वीर थे, ध्रुव धीर थे।

लखते न अध की ओर थे वे, अध न लखता था उन्हें,
वे धर्म का रखते सदा थे, धर्म रखता था उन्हें।
वे कर्म से ही कर्म का थे नाशा करना जानते,
करते वही थे वे जिसे कर्तव्य थे वे मानते।

वे ईश-नियमों की कभी अवहेलना करते न थे
सन्मार्ग में चलते हुए वे विघ्न से डरते न थे।
अपने लिए वे दूसरों का हित कभी हरते न थे,
चिन्ता-प्रपूर्ण अशान्ति-पूर्वक वे कभी मरते न थे

آگے چل کر سدس میں حالی مسلمانوں کی ترقی کا حال بیان کرتے ہیں، اس کے خیال میں جس وقت پوری دنیا انخطاط کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی، بلکہ ایران اور یونان جیسی بڑی حکومتیں بھی رو بہ زوال تھیں، اُس وقت ان قوموں نے اپنے کو اس زبوں حالی سے نکالنے کے لیے مسلمانوں کی علمی، اخلاقی، تہذیبی، تمدنی اور معاشرتی ترقی سے کسب فیض کر کے علم و فن، تہذیب و تمدن اور اخلاقیات کا سبق سیکھا تھا۔ حال کے خیال میں مسلمانوں کی بدولت ہی تمام دنیا خواب گراں سے بیدار ہوئی تھی :

اوسط کے مردہ فنون کو جس لایا فلاطون کو بچہ زندہ کر کے دکھایا
ہر اک شہر و قریہ کو یونان بنایا حرا علم و حکمت کا سب کو کھچھایا
کیا برطنت بردہ چشم جہاں سے جگایا زمانے کو خواب گراں سے^{۱۰}

سدس حالی کے اسی انداز میں میتھلی شرن گپت نے بھی بھارت بھارتی میں ہندوؤں کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب بنی نوع انسان درنگ کا شکار تھی، تہذیب و تمدن سے نابلد تھی۔ اس وقت ہندو یعنی آریہ لوگ تمام دنیا کو علم و فن، تجارت، سائنس، اخلاق اور مذہب کی تعلیم دے رہی تھی اور وہ تمام قومیں جو آج ارتقاء کے مدارج طے کر رہی ہیں اور دنیاوی ترقیات میں جن کا نام روشن ہے، فی الحقیقت وہ بھی ترقی کے میدان میں ہندوؤں کی ہی مرہون منت ہیں۔ حالی کی طرح گپت جی مزید لکھتے ہیں کہ سرزمین یونان میں علم و فن کی روشنی ہندوؤں ہی کی بدولت پھیلی ہے، چنانچہ اس لحاظ سے یونان بھی آریوں یعنی 'ہندوؤں' کا شاگرد ہے :

गोशान दशा मे दश प्राथः जिस समय सब व्याप्त थे,
नि शय विपरी मे तभी हम प्रौढता को प्राप्त थे।
समार का पदल हमी ने ज्ञान-शिक्षा दान की,
आचार को, व्यापार को, व्यवहार की, विज्ञान की।^{۱۱}

सब लोक मुख हम भोगत थे बान्धवों के साथ मे,
पर पागलौकिक सिद्धि भी रखते सदा थे हाथ मे।^{۱२}

ہم کو نصرت سے سب سے زیادہ اور ترقی کے،
کوئی خاص چیز نہ ہے پستی و اوج کے،
وہ جو ہزاروں برس پہلے سے یہی کہہ رہے،
تجربہ-کتاب وہی سائنس ثابت کر رہے۔ ۲۲

تو یہی ہے کہ ہماری زمین اس سائنس کی،
کھلا دیا آواز، کر دی اس علم پر کار کی۔ ۲۳

وہ ایک ہے، ترقی و ترقی ہی کا یہی ترقی ہے،
وہ پستی و ترقی اس کا یہی ترقی ہے۔ ۲۴

پس یہی کہہ رہے ہیں کہ یہی ترقی کا یہی ترقی ہے؟
کھلا نہ ہوگا، ترقی کا یہی ترقی ہے۔
ہم سے اس سائنس کا اسلوب یہی پاتا ہے،
تو یہی اس ترقی کا یہی ترقی ہے۔ ۲۵

حالی نے مسلمانوں کی ترقی کے ذیل میں مسدس میں لکھا ہے کہ انھوں نے دیگر علوم کے علاوہ
فنونِ لطیفہ بالخصوص فنِ تعمیر میں ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں، گذشتہ عہد میں جتنے بھی براعظم اس
دوئے زمین پر موجود تھے ایشیا، یورپ اور افریقہ وغیرہ سب میں مسلمانوں کی تعمیر شدہ خوبصورت
اور عالی شان عمارتیں آج بھی ان کے فنِ تعمیر اور نقاشی کی بہترین مثال ہیں جن سے مسلمانوں کے
تہذیبی و فنی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اس ذیل میں حالی نے خلافتِ اندلس کے خوبصورت شہروں
مثلاً بلنہ، بلیوس اور غرناطہ کی خوبصورتی کا ذکر بھی کیا ہے اور یہاں کے آثارِ الصنادیدِ اسلام
کی تصویریں مسدس میں کھینچی ہیں :

نہیں اس طبق پر کوئی بڑا عظم
نہ ہو جس میں ان کی عمارات عظم
عرب، ہند، مصر، اندلس، شام و یلم
ہستادوں سے ہے ان کی معمور عالم

ہر کوہِ آدم سے تا کوہِ بیض
۲۵
طے گا جہاں جاؤ گے کھوج ان کا

میتھلی شرن گپت نے بھی مسدس حالی کے خطوط پر بھارت بھارتی میں فنونِ لطیفہ یعنی
فنِ تعمیر، فنِ مصوری اور فنِ مجسمہ سازی میں ہندوؤں کی ناقابلِ فراموش ترقیات کی تعریف کی ہے
اور اس ذیل میں گپت جی نے ہندوؤں کے تعمیر کردہ مضبوط اور مستحکم قلعے اور فولادی ستون کا ذکر

کیا ہے۔ اس کے علاوہ مزید لکھا ہے کہ اجنت اور ایلمور کی منتقلی گچھائیں، مندروں اور کھنڈروں کی بہترین مصوری ہندوؤں کے فن مصوری کی آئینہ دار ہیں۔ سندس میں حالی آثارِ اصفنا وید اسلام کی گذشتہ ترقی کی جھلک پیش کرنے کے بعد علم ہیئت اور علم نجوم میں مسلمانوں کی ترقی بیان کرتے ہیں اور اس ذیل میں لکھتے ہیں کہ سمرقند سے لے کر اندلس تک ان کی تعمیر کردہ رصدگاہیں یہ اشارہ کر رہی ہیں کہ مسلمان ان علوم میں بھی اوج کمال پر تھے اور علم نجوم کے ذریعے حرکاتِ کائنات کا آب و ہوا پتہ لگایا کرتے تھے۔ (باقی)

حواشی

- ۱۔ مکتوباتِ سرسید، ص ۳۱۳ مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء
- ۲۔ سندس حالی، ص ۱۴
- ۳۔ ایضاً
- ۴۔ ایضاً، ص ۸۳
- ۵۔ یادگارِ حالی، صفحات ۱۴۲-۱۴۱
- ۶۔ تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد نہم) ص ۱۱۳، پنجاب یونیورسٹی لاہور
- ۷۔ بحوالہ مضامین یکمیت، مرتبہ: ڈاکٹر حکم چند نیر، اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ، ۱۹۸۴ء
- ۸۔ سیتھلی شرن گپت، دیکھتی اور کاویہ، صفحات ۷۷-۷۶
- ۹۔ تذکرہِ حالی، ص ۱۹۸
- ۱۰۔ نقشِ حالی، صفحات ۱۰-۲۱۴ (حصہ اول)، سرسراز پریس، لکھنؤ
- ۱۱۔ بھارت بھارتی، صفحات ۴-۳ (پیش لفظ)
- ۱۲۔ سندس حالی، صفحات ۱۱-۱۲ (پیش لفظ)
- ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۱۳-۱۳
- ۱۴۔ یہی حال دنیا میں اُس قوم کا ہے بخود میں جہازِ آگے جس کا گھر ہے
کنارہ ہے دور اور طوفاںِ بپا ہے گمان ہے یہ ہر دم کہ اب ڈوبتا ہے

نہیں لینے کروٹ مگر اہل کشتی
پڑے سوتے ہیں بے خبر اہل کشتی

۱۵ - بھارت بھارتی، ص ۱۲

बचा हमारी भी कभी संसार में सर्वत्र थी,
वह मदगुणों को कीर्ति माने एक ओर कलत्र थी।
इस दुस्सा का स्वप्न मैं भी क्या हमें कुछ ध्यान था?
क्या इस पतन को ही हमारा वह अनुत्प उन्धान था।

हता समुन्नात क अनन्तर सोच अवर्नात का नही,
हा मोच तो है जो किसी की फिर न हो उन्नति कही।
चिन्ता नहीं जो ज्योम-विस्तृत चन्द्रिका का हास हो,
चिन्ता नहीं है अब न उसका फिर नवीन विकास हो।

है ठीक ऐसी ही दशा हतभाग्य भारतवर्ष की,
कब से हतित्री हो चुकी इसके अखिल उत्कर्ष की।

१५ - 'सदस्य हाली', व ३१ - १६ - 'अिषा', व ३२

१६ - 'भारत बभारती', व १५-१६ - 'सदस्य हाली', व ३५

१७ - 'अिषा', व ३५ - १८ - 'भारत बभारती', व २५, 'सिक्कली श्रन गीत', व २६ वां

सातुतु सदी 'प्रगाडन' (भगानु)

२१ - 'भारत बभारती', व २६ - २२ - 'अिषा', व २९

२३ - 'अिषा', व ३१-३० - २४ - 'अिषा', व ३२

२५ - 'सदस्य हाली', व ३६, 'खराबे एलात ससिन हाली', 'नारुपलनग ससिनर', कलकते

२५ - 'भारत बभारती', व ५६-५७

प्रस्तर-विनिर्भित पुर यहां मे और दुर्ग बडे-बडे
अब भी हमारे शिल्प गुण के चिन्ह कुछ-कुछ है खडे।
भू-गर्भ से जब तक निकलती वस्तुएं ऐसी यहां।
जो पूछ उठती हैं कि ऐसी थी हुई उन्नति कहा?

वह सिन्धु-सेतु बचा अभी तक, दक्षिणी मंदिर बचे,
कब और किसने विश्व में, यो शिल्प चित्र कहां रचे?
वह उच्च यमुना स्तम्भ लोह स्तम्भ युक्त निहार लो,
प्राचीन भारत की कला कौशल्य सिद्ध विचार लो।

बहु अभारी स्तूप अब भी उभ होकर कह रहे-
संसार के किस शिल्प ने जल पात इतने हैं सहे?
रात रात गुहाएँ सब ही गुजार करके कह रही,
प्राचीन ह' का शिल्प इतना कौन है, कोई नहीं।

अब चित्रशालाएँ हथारी नाग शेष हुईं पहाड़
पर आज भी आदर्श उनके हैं अनेक जहाँ लडाईं।
अब भी अजन्ता की गुफाएँ किला को हैं मोहती,
राज दरवाजे के धन्य रथ से गुँज कर हैं मोहती।

अब तक पुराने छण्डहरों में मंदिनों में भी कहाँ,
बहु मूर्तियाँ अपनी कला पूर्ण परिचय दे रही हैं,
प्रकटा रही हैं धर्म भी सौन्दर्य की परिपुष्टता,
दिखला रही हैं साथ ही दुष्कर्तियों की दुष्टता।

میسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ، سہیل احمد فاروقی

(۶)

تکمیل ذات

فرائڈ نے تحلیل نفسی سے ایک معالجاتی نظام کا کام لیا تھا۔ یونگ کا خیال ہے کہ تحلیل نفسی کے اصول کو صحت مند افراد بھی اپنی ذات کی تکمیل میں بروئے کار لاسکتے ہیں۔ شخصیت کی اصلاح و ارتقاء کی غرض سے اوراک ذات کا یہ عمل صوفیانہ ضابطے کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ فرائڈ کے مطابق شخصیت کا انتشار تشدد اظہار رہ جانے والے جذبات و احساسات کے تصادم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یونگ کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ انتشار دراصل نتیجہ ہے مختلف آرکی ٹائپس کے درمیان کش مکش کا کیوں کہ انسان بیک وقت تمام آرکی ٹائپس کے اتباع کی سعی کرتا ہے۔ اسی کش مکش کی بنا پر انسان کے ذہن میں بعض پیکر ابھرتے ہیں جب کہ فرائڈ نے کہا تھا کہ یہ پیکر تشدد جذبات سے وجود میں آتے ہیں۔ ان پیکروں پر غور و فکر کے ذریعے انسان ایک مکمل اور مضبوط شخصیت کے حصول کی طرف تدریجاً بڑھ سکتا ہے۔ اس تکمیل کے عمل کے بعد کے ایک مرحلے میں کوئی ایک پیکر ذہن پر غالب آ جاتا ہے۔ اور اکثر یہ کمالِ حُسن کی نمایندہ کسی دوشیزہ کا پیکر ہوتا ہے۔ اسے انیما آرکی ٹائپ کہا جائے گا۔ آخری مرحلہ آتا ہے اُس وقت جب محض اقلیدسی پٹرین اور خصوصاً دائرے باقی رہ جاتے ہیں۔ ”برودفرک“ میں ہم پہلے مرحلے سے متعارف ہوتے ہیں جہاں آرکی ٹائپل پیکروں کے درمیان کش مکش جاری ہے۔ دوسرا مرحلہ Ash Wednesday میں پیش کیے گئے مثالی حُسن کے مفرد پیکر ہیں جو ”فور کوئرٹس“ میں تیسرا اور آخری مرحلہ آتا ہے۔ یعنی اقلیدسی پٹرین‘

نصیب دائرے کا مدخل۔

انیا آرکی ٹائپ: یورپی ادب میں اسے کی واضح ترین مثال دانٹے کی تخلیق بئیرس (Beatrice) ہے اور Ash Wednesday میں ایلیٹ کی "لیڈی" بھی اس سے بہت مشابہ ہے۔ فرائڈ کے خیال کے مطابق انیا آرکی ٹائپ تمام نسوانی تمناؤں کی طرح ہی ایک طرح کے ایڈیپس کمپلکس (Oedipus Complex) کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے کوئی شخص دو یا تین سال کی عمر کے بچوں کی طرح مکمل نہیں پاتا اور ماں ہی اس کے لیے حسن کا مثالی نمونہ بنی رہتی ہے۔ یونگ کو فرائڈ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ نسوانی تمنا یا پیکر کوئی ضروری نہیں کہ عس کی ماں کا ہی ہو۔ یہ ایک آرکی ٹائپل ایج بھی ہو سکتی ہے۔ یہ نسل در نسل انسانی ذہن میں مقفل ہوتی ہوئی ماں کی نیکی اور شفقت کی اسکا ہی اور درحقیقت ماں کا عمومی تصور ہے جو واقعتاً ساج میں موجود ایک پوری نسوانی قوت کے اجتماعی شعور کی عکاس ہے۔ لیکن انیا آرکی ٹائپ کے دو پہلو ہیں۔ یہ موت اور تباہی کا نقیب بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر جان کیٹس کی La Bella Dame Sans Merci۔ ایلیٹ کے یہاں یہ پہلو مفقود لیکن ڈیویڈ بیٹس کے یہاں موجود ہے۔ ایلیٹ کی مذکورہ نظم میں انیا آرکی ٹائپ کا عنصر زیادہ تابناک اور بھرپور ہے۔

انیا آرکی ٹائپ کی حیثیت سے عورت کے دو روپ ہیں۔ ایک فنا کرنے والا اور دوسرا زندگی دینے والا۔ یہ پیکر شخصیت کے اتحاد و تنظیم میں بڑی معاون کرتا ہے۔ بقول یونگ یہ ہر فرد کے اندر موجود Contra Sexual Component ہے اور یہ عنصر جیسا کہ فرائڈ نے کہا تھا جنس کی طرف مائل نہیں ہوتا بلکہ اس سے گریز پارتا ہے۔ یہ ایک ازلی اور جبری قوت ہے اور اس میں ہمیشہ کسی نہ کسی مافوق الفطرت عنصر کا عمل دخل رہتا ہے۔ دوسرے روپ میں پیکر کا عمل معمولی سا رہ جاتا ہے۔ یہ تینہی جذبات کو ایک پیٹرن کی شکل میں ترتیب دیتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ وہ کسی ارادے کو غرضی رکھے ہوئے ہے (اس بات کا اطلاق دانٹے اور ایلیٹ دونوں کی "دوشیزاؤں پر ہوتا ہے) اور جس نے بقول یونگ شاید دستور حیات کے اعلیٰ عرفان سے وجود پایا ہے۔ کسی شبیہ یا پیکر پر متواتر جذب و ارتکاز سے اس کا تخلیقی پہلو روشن اور مستحکم ہوتا ہے اور یہ مستور عقل یعنی عرفان اور قدرت عطا کرنے والی طاقت کا استعارہ بن جاتا ہے تاہم یہ قوت پُر اسرار اور مبہم ہی رہتی ہے۔ بئیرس

دانستے کی زندگی کی نگہبانی اور اُس کے منزل بہ منزل ارتقاء کا غفی ارادہ رکھتی تھی۔ یقیناً وہ دستورِ حیات کا اعلیٰ عرفان رکھتی تھی اور اس کی تعبیر کسی اور انداز میں نہیں کی جاسکتی کیوں کہ بتیرس چودہ سال کی عمر میں فوت ہو گئی۔ ایلیٹ کی دو شیرہ بھی شاعر سے گہرا سروکار رکھتی ہے۔ اس کا غفی ارادہ انسانیت کی بھلائی کرنا ہے۔ فرائڈ کے مطابق انیآ آر کی ٹائپ کی بنیاد ایک اذول جذبہ پر ہے۔ اور وہ ہے اڈمیں کمپلکس۔ لیکن یہ بات ایلیٹ کے لیے الجھن کا باعث نہیں بنتی۔ ایلیٹ کا کہن ہے کہ انسانی روح اس قدر پاکباز ہے کہ وہ کم تر و اذول جذبات کی بھی قلبِ مہیت کر دے۔ اسی لیے ایلیٹ کو چیزوں کی اصل کی نوعیت کی طرف سے اتنی منکر لاحق نہیں ہے جتنی آخری نیچے کی طرف سے۔ دانستے سے۔ بتیرس کے تعلق کی کہانی شخصی اور تخیلی عناصر کا امتزاج ہے۔ اس تجربے کو ہم خود کو اشیا کی اصل کے بجائے اُن کے آخری مقصد میں مہوم کی تلاش کا خوگر بنا کر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس تعلق کی بنیاد یا اصل جنسی نوعیت کی ہو سکتی ہے لیکن اس کا مقصد و منہا خدا کی طرف توجہ ہونا ہے۔

بصیرت یا رویا

ہمارے پاس خوابوں کے سوا کچھ بھی نہیں اور ہم بھول چکے ہیں کہ رویا یعنی کسی زمانے میں خواب کے عمل کی ایک اہم، دلچسپ اور منظم صنف سمجھی جاتی تھی۔ یہاں ہم ایک تارک الدنیا مستعد کو دیکھ سکتے ہیں یعنی مسیحی روحانیت کا مستعد۔ ایلیٹ نے خواب کی اصل اور اعلیٰ صنفوں میں امتیاز برتا ہے۔ خواب کی اعلیٰ صنف اُن رویا پر مشتمل ہے جو رضا کارانہ طور پر اختیار کر دو ضابطے و دستور سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیسویں صدی میں غیر منظم و غیر مضبوط افعال صنف کے خواب ہی وجود میں آتے تھے۔ رہنما آر کی ٹائپ کا وجدان خواہشات کے وسیلے سے نہیں بلکہ جذبہ پرورش اور تحسین آفرینی کے ذریعے کیا جانا چاہیے تاکہ اس کی مدد سے حُسن کی تحسین عام کے رعبان تک رسائی ہو سکے خواہ وہ حُسن کسی بھی شکل میں پایا جاتا ہو۔ اس تصور کے ابتدائی آثار افلاطون کے افکار میں تلاش کیے جاسکتے ہیں جس نے مظاہر حُسن سے عشق اور ان کے ادراک کی کمالیت کی تھی اس طرح کہ آخر میں مختلف مظاہر حُسن سے مجرد عشق کا احساس حاصل ہو سکے یعنی حُسن میں ایک خاص پٹرن کی تعمیل ہو سکے۔ شیلے نے بھی یہ تصور افلاطون سے مستعار لیا ہے۔ پھر سوال یہ ہے کہ ایک طرف شیلے اور دوسری جانب ایلیٹ اور دانستے کے درمیان

یہ فرق ہے۔ ایلیٹ اس کا قائل ہے کہ مدانی باطنیت الٰہی عشق کو انسانی عشق کا متبادل سمجھتی ہے اور مدانی عادت اُن میں سے کسی ایک ہی سے بناء کر سکتا ہے، دونوں میں سبکی عادت آغاز انسانی عشق سے کرتا ہے کیونکہ بیترس ایک ارفع اور مقدس تجربے کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

قلب ماہیت کا معیار

میسویں صدی کے بہترین ماہرین نفسیات قلب ماہیت کے عمل پر زور دیتے ہیں جس کے تحت اہل جذبات کو ایک دوسری اور بہتر شکل میں نکاسی مل جاتی ہے۔ مثال کے طور پر یوگ مخالف جنسی تقاضے Contra Sexual Urge کو مثال حسن کے ایک بیکر میں تحویل کر دینے پر اصرار کرتا ہے اسی طرح جیس جوائس بھی تحویل کے اس عمل کے حق میں ہے اور تاسمان نے اس کی تشریح کر کے اسے ایک فلسفے کا درجہ دے دیا ہے۔ جرمن شاعر رلکے (Rilke) بھی اس تحویل عمل کا پُر جوش داعی ہے خصوصاً مادی مظاہر کو غیر مادی مظاہر میں تحویل کرنے کا۔ اس اعتبار سے جدید فلسفے اور قرونِ وسطیٰ کے فلسفے میں بہت سے متوازی رجحانات مل جائیں گے۔

وانتے اور ایلیٹ

ایلیٹ نے وانتے کے یہاں تین رجحانات کی نشان دہی کی ہے: (۱) تجربے کی تمثیل (۲) واضح بھری پیکر (۳) مختصر ترین ممکن الفاظ میں معنی کی ترکیب۔

بیترس اور ایلیٹ کی دو شیرازیں دو اوصاف کی حامل ہیں۔ ایک وصف ہے انسان کے بھلائی کی غرض سے ایک نفعی ارادے اور دستورِ حیات کا اعلیٰ عنوان۔ تاہم دونوں میں ایک فرق ہے۔ زندگی کے دوران بیترس اور وانتے کے درمیان ترسیل تین استعاراتی اشاروں کے ذریعے انجام پاتا رہا:

۱۔ ایک منظر جو اُس پر رشتہ طاری کر دیتی تھی (اور یہ ہے انبا آر کی ٹاپ کاحیات سوز پہلو۔

۲۔ ایک تبسم جس سے اُس کے اندر زندگی کے چہنے پھوٹ پڑتے تھے۔ (یہ تخلیقی قوت ہے)

۳۔ سر کا ایک ہلکا سا خم (قروں وسطیٰ کے ادب میں زندگی کی قوتوں، ہمدردی، نیکی اور انسانیت کے اعلیٰ صفات کا روایتی استعارہ)

اس کے برعکس ایلیٹ کی دوشیزہ خاموش اور ساکت بیٹھی ہوئی مریم خدا کے تصور میں فرق رہتی ہے۔ بیاتریس پرسکون اور خاموش رہ کر دانستے پر لرزہ طاری کر دیتی ہے تو ایلیٹ کی دوشیزہ میں بکھراؤ کے ساتھ ساتھ کیسوی ہے، 'دائمانگی کے باوجود زندگی بخشنے کی صلاحیت ہے اور وہ نمرود ہو کر بھی شگفتہ ہے۔ بیاتریس کے حیات سوز پہلو کا رُخ باہر کی طرف ہو کر دانستے پر مرکوز ہو جاتا ہے لیکن ایلیٹ 'پنی دوشیزہ' کی سادیت کا رُخ دوسروں کی طرف پھیرنے کے بجائے اُسے خود اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

جس طرح تحلیل نفسی کے عمل میں انتقالِ اذیت (Transference) کا ایک مرحلہ ایسا آتا ہے جہاں مریض کی تکلیفیں علاج کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں اسی طرح ایلیٹ اپنے دکھ درد، اس دوشیزہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں جو ایک عظیم تر پٹرین کی تشکیل کی غرض سے اپنے اعلیٰ عرفان اور خلوصِ نیت کے سہارے ان تکلیفوں کو اپنے آپ میں جذب کرنے اور انھیں ہم آہنگ کرنے پر تیار ہے۔ اس دوشیزہ کی درماندگی اور انتشارِ واقعی خود ایلیٹ کی ذاتی درماندگی اور انتشار ہے۔

اس کے علاوہ بیاتریس بعض ایسے اوصاف کی حامل ہے جن تک رسائی کی دانتے کبھی امید نہیں کر سکتا مثلاً مثالی حُسن، مثالی نیکی اور کامل عقل۔ اس کے مقابل ایلیٹ کی دوشیزہ اُس نیم آہنگ اور قلبِ مہیت کی نمائندگی کرتی ہے جس کے حصول کی شاعِ آرزو کر رہا ہے۔ اس طرح دونوں پہلوؤں سے ایلیٹ کا تصور دانستے کے مقابلے میں زیادہ روشن ہے۔

بیتریس دانستے کی رہنمائی کرتی ہے، اُس پر حکمِ جلاقی ہے اور اُسے سخت و سست کہتی ہے اور یہ سب ایک خاص فاصلے سے ہوتا ہے جب کہ دوسری طرف ایلیٹ کی دوشیزہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایلیٹ کی شخصیت میں طول کر جاتی ہے۔ ایلیٹ کی آسودہ اور نا آسودہ محبت کی تشریح الزبجہ ڈیوبونے روحانی اور جسمانی محبت کی اصطلاحات کے ذریعے کی ہے۔ لیکن یہ وضاحت صحت پر مبنی نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایلیٹ روحانی اور جسمانی محبت کے درمیان واضح امتیاز کا قائل نہیں ہے بلکہ اس کے نزدیک روحانی محبت جسمانی محبت کی ہی تعلیق و تحویل ہے۔ ایک اور

اعتبار سے بھن ایلیٹ کو دانتے پر برتری حاصل ہے۔ دانے کے یہاں جہنم، برزخ اور جنت دوح کے بن مہر بند شیعہ ہیں اور ان کے درمیان کا سفر آگے کی سمت میں جوتا ہے یعنی جہنم سے برزخ اور برزخ سے جنت کی طرف ایلیٹ اس ترتیب سے اختلاف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دوح کا سفر مسلسل نہیں بلکہ مدور ہے اور یہ کہ یہ تینوں مرحلے ان کو بیک وقت پیش آ سکتے ہیں۔

ایلیٹ اور انیا آر کی ٹاپ کی نشوونما

اس کی جڑیں ابتدائے متن کی محرومی میں پرست ممنوم جوتی ہیں جس کا اشارہ A Cooking

Egg میں دیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

Where is that pennyworld I bought to
share with Pippit behind the screen?

اس کے بعد سے قلب ماہیت کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ دوسری مثال ہمارے پاس La Figlia Che Piange 'ارونے والی لڑکی' کی ہے۔ La Figlia مشاہیر A Cooking Egg کی Pippit نہ ہو لیکن ان کے شعراء میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ وہ تمام تجربات میں سے ان کا تجریدی وصف یا عنصر کشید کر لیتے ہیں۔ اس نظم میں ہمارے سامنے ایسا کوئی ذاتی تجربہ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ یہ وہ تجربہ ہے جس کی تجسیم و تطہیر ایلیٹ نے کی ہے اس طرح کہ وہ 'درد انگیزی' کی ایک مثال بن جاتا ہے۔

ویٹ لینڈ میں دوشیزہ زندگی کی قوت اور اس کے سرچشموں کا استعارہ بن کر ابھرتی ہے۔ (Ash Wednesday) کو نظم کرنے کے مرحلے تک ایلیٹ نے اُسے ایک مکمل انیا آر کی ٹاپ کے روپ میں ڈھال دیا ہے۔ Burnt Nortion میں دوشیزہ کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے ذہن میں ایک بیکر کے ارتقاء کے ساتھ اس نے ضرور ایک تجریدی شکل اختیار کر لی ہوگی اور وہ دوشیزہ آفاق میں پنہاں بیٹرن کی علامت بن گئی۔ درجہ عالم برزخ سے آگے نہیں جاسکتا۔ ہمیں یہ دکھایا گیا ہے کہ من اور خلاقانہ ہنرمندی ہمیں محض ایک خاص مرحلے تک لے جاسکتے ہیں اور وہ ہے اذیت انگیزی کا مرحلہ۔ اگر ہمیں اور بھی آگے جانا ہے تو اس میں مثالی محسن اور مثالی نیسکی

(بیترسس) کی مدد سے ہی کامیابی مل سکتی ہے۔ مگر آگے چل کر ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ بیترسس ہی تھی جس نے درجل کو بھیجا تھا۔ اس طرح دانتے نے ایک اقبالے مثالی نیکی اور حسن کے سہارے ہی مصائب اور Refining Fires کو دیکھا ہے۔ یہاں بیاترس ایک حد تک ایلٹ کی دوشیزہ سے قریب لگتی ہے۔

یہاں ایلٹ کی تنقید کا رخ قدیم اخلاقیات کے احیاء کے حامی برٹنڈرمل اور دیگر نمکین ن طرف ہے جن سے نئی اخلاقیات کا تصور وابستہ ہے۔

اخلاقی ضوابط کے ادوار

یونانی اخلاقیات کی بنیاد سماج کے تصور پر رکھی گئی تھی اس میں شک نہیں کہ ایک ہی نظام اخلاق بھی موجود تھا مگر سماج کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اہل یونان کے نزدیک فرد اور معاشرے کے رشتے میں کوئی روحانی عنصر کارفرما ہوتا تھا۔ ہر شے کا تعین قدر معاشرے کو اس سے پہنچنے والے فائدے کی روشنی میں کیا جاتا تھا۔ اس کی افادیت و منفعت کے اندازے کے لیے سماجی پیمانے اختیار کیے گئے تھے۔ یہاں تک کہ فرد کی فکر اور سوچ کی باگ ڈور بھی سماجی ضابطوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس کے باوجود یہ ایک افادہ فلسفہ نہیں بلکہ روحانی ضابطہ تھا۔

روم میں یونان کی تمام تر سماجی اخلاقیات کو قطعاً تسلیم کیا جاتا تھا لیکن اس کی بنیاد بدل ہوئی تھی۔ وہاں پر فرد اور سماج کا رشتہ روحانی نہیں بلکہ افادی نوعیت کا ہے۔ نامیاتی نہیں بلکہ میکانیکی ہے۔

قرون وسطیٰ یا مسیحی عہد میں قانون کے پیچھے اختیار اعلیٰ کی حیثیت خدا کی تھی۔ فرد کے سلوک پر قیود لگانے کا تصور برقرار تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کی حدود مضبوط تر اور ناطات اہل گرفت تھیں۔ نشاۃ الثانیہ کے دور میں اخلاقی اور سماجی قیود اٹھا دی گئیں۔ فرد پوری طرح آزاد ہو گیا۔ اس عہد میں خدا اور کسی ضابطے پر لوگوں کا یقین جاتا رہا۔ ایسے میں ایک نئی اخلاقیات کی تشکیل ہوئی جس کا محور زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول تھا (یہاں تک کہ نیکی، اقتدار و ہنر کا مترادف بن گئی) خود اظہاریت کو اولین اہمیت دی جانے لگی اور دوسروں کے مقابلے میں زیادہ یا اختیار و بار سرخ بننے

کی خواہش ہر دل پر راج کرنے لگی۔ اس آئیڈیل کی خامیاں کچھ بھی رہی ہوں اس نے لوگوں کو فعالیت پر آمادہ کیا۔

گیارہویں صدی کے اوائل میں نشاۃ الثانیہ کے آئیڈیل کی شکست فاجعہ کا میدی اور رسیٹل۔ انگلستانی یا نوٹھ سیسی دور میں حوام۔ روال زدہ ومانی اور روحانی انداز کی بازیابی کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ اخلاقیات کے شعبے میں بھی فرد کے سلوک پر قید و بند کے تصور کو بھر سے تھارت کر لیا گیا اور قانون و عیابط کا اختیار و مارو ملحقہ قدریں گیا۔ اس اثر نے ایک بیگانگی اور افادی اخلاقیات پھر سے عام ہوئی افادی اخلاقیات کا آغاز نوکل سیکل عہد سے ہوتا ہے۔ تہذیب، نشاۃ ثانیہ اور فرد کا سماج سے رشتہ جیسے نعمات واپس آگئے لیکن ایک بدلے ہوئے مفہوم کے ساتھ جس سے ذاتی اخلاقیات کی تحیں وابستہ تھی یکس۔ یہ اخلاقیات نیک و نواب کی۔ جو کر کامیابی و سبقت کی اخلاقیات تھی جس کا کلمہ رچاؤ میں نی پائیا میں مست ہے اور جسے تمام چوز میں ہنری فیلڈنگ نے اپنے دور کی اخلاقیات کو ہفت تنقید بنایا ہے۔ یہ وہ دور تھا جب انشا کی موزونیت کے اصول کے بوجھ تلے فیکٹری مزدوروں پر ہونے والی ہتھی اور تہ کو حباب قرار دیا گیا تھا۔

رومانی دور میں اخلاقیات کا مرکز ایک بار پھر فرد میں دلچسپی اور اس کے مسائل سے سروکار کو بنایا گیا جیسا کہ جان اسٹوارٹ مل نے کہا تھا "انسان مسرت کا جو بارہتا ہے اور وہ سے گریہ پائے اسی خیال کو ایک بنیادی اصول کی حیثیت ملحقہ کے ہاتھ میں انسانی معنی کی پائے۔" دسویں صدی کی اس طرح وہ گناہ جو انسان کو مسرت بخشتا ہو قابل عفو و درگزر ٹھہرا۔ انہما ذات کا تصور جس نے عہد الزہدہ میں اکھ کھولی تھی اس پر نظر ثانی کی گئی اور وہ فرد کا فرض اولین بن گیا۔ فرق یہ تھا کہ اب بسوچا جانے لگا کہ جو شخص انسان کو انہما ذات پر اکساتی ہے وہ قوت نہیں بلکہ شعور یا احساس (سینشن) ہے۔ اسی بنا پر بائرن نے کہا تھا کہ زندگی کا ایک عظیم مقصد یہی شعور ہے، یہ احساس کہ ہمارا وجود ہے اچا ہے اذیت کی حالت میں ہی ہے۔ اور اسی خیال کو کیٹس نے اس طرح باندھا کہ "ہمارے تخیل کی گرفت میں حسن کے عنوان سے جو کچھ بھی آئے وہ یقیناً سچائی ہے" شعور میں جتنی شدت ہوتی تھی اسی قدر اسے وسیع گردانا جاتا تھا۔ پھر یہ کہ ہر خیال احساس اور شعور کا انتہائی مصیور

سنجیدگی تھا۔ کیٹس بھی دل کے میلانات کے تقدس میں یقین رکھتا تھا (صرف جنت، ہمدردی بلکہ کسی بھی اچھی یا بُری شے کے میں پسندیدگی۔ رومان پرستوں نے اس نکتے کو بھلا دیا کہ کوئی انسان بیک وقت رذیل اور سنجیدہ دونوں ہو سکتا ہے۔

دکٹوریائی عہد میں منظر نامہ تبدیل ہو چکا تھا۔ رپرڈسن کے دور میں یہ ہوا تھا کہ متوسط طبقہ اقتدار اور دولت دونوں شعبوں میں ترقی کر رہا تھا۔ اس طرح یہ خود اعتمادی کا دور بھی تھا۔ اخلاقیات آزادانہ اور کھلے ضمیر کے ساتھ مسخ کی جا رہی تھی کیوں کہ انسانیت کا واحد مقصد مزید طاقت کا حصول بن چکا تھا۔ لیکن دکٹوریائی عہد میں تاجر طبقے کو بردناریت سے خطہ لائق ہو گیا جو اب ایک باقاعدہ قابل شناخت طبقہ بن چکا تھا۔ اس نے عنصر کا مشاہدہ ڈورڈائی نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ ”اب انگلینڈ میں ایک نہیں بلکہ دو تو ہیں آباد ہیں۔ ایک قوم ہے انفرادی کی اور دوسری غریبوں کی۔“ متوسط طبقے کے اقتدار سے محرومی کی نوبت آگئی تھی اور اس پر بردناری طبقے کا غلبہ ہوتا جا رہا تھا۔ اس کو اب احساس ہو چلا تھا کہ معاشرے کے سماجی توازن میں خلل ڈال کر اس صدی کے نصف اول کے انسان کی مکمل آزادی نہ صرف پرودناریت کے لیے بلکہ خود اپنے لیے بھی تباہی کا سامان کرے گی ۱ اور یہی تو مزدور رہنا چاہتے تھے۔ اس لیے ایک نئے سماجی نظام اور توازن کی جستجو ہونے لگی۔ اس اعتبار سے دکٹوریائی عہد کو انگلینڈ کا دوسرا نوکلاسیکی عہد کہا جاسکتا ہے۔ متوسط طبقے کو چونکہ اقتدار سے محرومی کا خطرہ لائق ہو گیا تھا اس لیے وہ رومانی اخلاقیات کے خاتمے کے درپے ہو گیا جو فرد کی مکمل آزادی کے تصور کی تبلیغ کر رہی تھی اور جس سے تباہی اور انتشار برپا ہونے کا اندیشہ تھا۔ لیکن اگر کسی ضابطے کا نفاذ مقصود ہو تو اسے قانون کی حمایت اور تائید حاصل ہونی چاہیے۔ ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے مذہب کی بنیادیں کمزور کر دی تھیں اس لیے اخلاقی قوانین پر سمجھت کا اقتدار قائم کرنا مشکل ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ کہ اس فرد اساس معاشرے کا اصول یہ ہے کہ فرد چونکہ فطرتاً ذہنی تقیم اور مل کے طے کرنے کے مطابق) مسرت جوئی اور درد سے گریز کا عادی ہوتا ہے اُس کے لیے کسی سماجی ضابطے کو قبول کرنا مشکل ہے۔ مسرت کیا ہے اور درد کسے کہتے ہیں اس کا میار فرد خود ہوتا ہے۔ اُس کے لیے ساج کو ایک مربوط نظام کی حیثیت سے قبول کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

اخیر میں ایک نئے ضابطے کا سہارا لیا گیا۔ یہ ضابطہ تھا ذوق سلیم کا، انسان کے اندر
 شائستگی اور شرافت کے فطری احساس کا عنصر، اور یہ دراصل انسانی قلب کی فطری شرافت میں
 یقین سے مشتمل تھا۔ اس مرحلے پر ایک بڑا تضاد ابھڑ کر سامنے آیا۔ وکٹوریائی وائٹنورڈوں نے مسیحی انبیاء
 کے تمام اخلاقی تصورات میں نئی زندگی ڈال دی۔ لیکن اس کی بنیاد میں تبدیلی آگئی تھی۔ مسرت جونی کی
 جگہ ذوق سلیم اور شائستگی نے لے لی۔ جیسا کہ ایلیٹ نے اشارہ کیا ہے۔ اس تصور کی قسمت میں ناکامی
 کبھی تھی کیوں کہ ”آپ کے منہ میں رکھے ہوئے حق کے عمل کا انحصار عقیدے پر تھا۔ آپ طرز عمل اختیار
 نہیں کر سکتے تھے جسے حقوں و سلی کے عیسائیوں کے بے مسیحیت کے ضابطوں کی رو سے اختیار کرنا
 لازم تھا۔ ایسی وکٹوریائی کو اگر ایسی ہی صورت حال کا سامنا ہوتا مسرت کے مقرر کردہ ضابطوں کی
 تقلید اس کے لیے لازمی نہیں تھی کیوں کہ اُسے شائستگی کو سہارا بناتے ہوئے اس کا فیصلہ مختلف
 انداز میں کرنے کی آزادی تھی۔ اس عمل میں اُس کے جذبات اُس کے عقل و ذہن پر غلبہ آ سکتے ہیں
 اور اسے یہ باور کر سکتے ہیں کہ جس عمل کو بھی وہ اختیار کر رہا ہے وہ ایک شائستہ عمل ہے۔ گویا شائستگی
 کا کوئی طے شدہ معیار نہیں تھا بلکہ اُس میں کافی لچک تھی۔ دوسرے یہ کہ نفسیات سے اس کی نہایت
 ملتی ہے کہ انسانی ذہن میں شائستگی کا حصہ بہت مختصر ہوتا ہے۔

بیسویں صدی میں شائستگی کے تصور کو دست و پائی دینے میں گالزوردی اور ایچ جی ویلز کا
 نام لیا جاتا ہے۔ اسٹراٹف میں کش مکش کا سبب مزدوروں اور مالکوں کے لیڈروں میں شائستگی کا
 فقدان ہے۔ گالزوردی کا خیال ہے کہ جدید دور کی سماجی اور سیاسی کشمکشوں کے حل کے لیے شائستگی
 کے احساس کو فروغ دینا ضروری ہے۔ لیکن درحقیقت جیسا کہ ڈاکٹر گزڈوں کے لیڈر نے جس کا ذکر پورے
 ڈرامے میں واحد حقیقت پسند کردار ہے) خیال ظاہر کیا ہے کہ تنازعہ ضدی اور خود پسند افراد کے درمیان
 نہیں بلکہ دو جھباہک تاریخی طاقتوں کے درمیان ہے جو کارل مارکس کا دعویٰ بھی ہے اور اس دعوے کی
 نقیض بھی شخصیت کا وکٹوریائی دہرہ اپن یعنی مسیحیت میں یقین کے بغیر عیسائیوں جیسا برتاؤ کرنا
 وکٹوریائی تکدر اور جذباتیت یہ سارے عناصر گالزوردی کے یہاں ملتے ہیں۔ وکٹوریائی عہد، رومانی تصور
 کو برقرار رکھتے ہوئے انسانی قلب کی اکیلیت اور ارتقاء میں یقین رکھتا ہے لیکن انسانی فطرت پر
 بیسویں صدی کی گرفت زیادہ مضبوط ہے اور وہ انسان میں شر کے عنصر کے ادراک پر قادر ہے۔ ایک

طرف رومن کیتھولک عقیدے کے ایسا، نتیجے میں بنیادی گناہ کے فلسفے میں عقیدے کا احیاء ہوا تو دوسری طرف فرائڈ کی نفسیات نے انسانی فطرت میں شائستگی کے زیر تصرف آنے والے مختصر حصے اور جذبات کی قوت سے پردہ اٹھایا۔ اس طرح مذہب اور سائنس دونوں نے انسانی فطرت پر سے لوگوں کا ایمان ہی اٹھا دیا۔ اخلاقیات کے تیس فرائڈ اور کیتھولک عیسائیوں نے جو بحران اپنا یا وہ ایک طرح سے اسی کے مائیں تھا۔ ایک کیتھولک جی کے جسٹرن نے کہا ہے ”گناہ اولین میں عقیدہ بیسویں صدی کا سب سے زیادہ امید پرستاء عقیدہ ہے۔ اور میں فرائڈ کہتا ہے کہ ”انسانی فطرت کی نیکی میں عقیدہ اب تک ایجاد ہونے والے عقائد میں مہلک ترین ہے۔“

یہی مطلب ہے یہ کہنے کا کہ گلازوردی بیسویں صدی کا انسان نہیں ہے بلکہ انیسویں صدی کی ہی توسیع ہے یعنی یہ کہ وہ بیسویں صدی کی انسانی فطرت پر حقیقت پسندانہ گرفت نہیں رکھتا اور انسان میں پنہاں شر کا ادراک نہیں کر پاتا۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ اس کی رجائیت میں شبیلی اور ورڈزورٹھ جیسی گہرائی نہیں ہے۔ اس طرح گلازوردی انیسویں اور بیسویں صدی کے درمیان ایک اوسط درجے کے آدمی کی حیثیت سے ادھر نہیں اٹھ پاتا۔ اُس کے ڈراموں میں بسا اوقات ایسا لگتا ہے کہ گلازوردی ظلم کے اثر سے باہر آ رہا ہے لیکن اُس کے یہاں چونکہ مسائل سے آنکھیں چار کرنے کی جرات کا فقدان ہے اس لیے وہ فرار کی راہیں تلاش کرنے لگتا ہے۔ وہ سماجی، سیاسی، مسائل (جسٹس) اور جنسی تعلقات (اے مین آف پراپرٹی) کو جذبات سے غلوب کر دیتا ہے۔ ایچ جی ویلز کسی اعتبارات سے جدید ہو کر بھی دیگر اعتبارات سے انیسویں صدی کا انسان ہے اور یوں اُس کا معاملہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ وہ مختلف جدید علوم میں دوڑ کر رکھنے کی بنا پر گلازوردی کے مقابلے میں زیادہ بالغ ذہن کا مالک تھا۔ اُس نے اس نکتے کو پالیا تھا کہ انسانی فطرت کی حیاتیاتی تشکیل میں شائستگی کے احساس کا عنصر بہت بعد کا ارتقائی اضافہ ہے۔ اپنے انشائیہ ”میں کس شے میں یقین رکھتا ہوں“ میں ویلز نے کہا ہے کہ اپنے عقائد بیان کرنے سے پہلے اُسے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ وہ کون - اور یہ بتانا مشکل ہے کیونکہ وہ ایک فرد نہیں بلکہ کئی فطرتوں کا مخلوق ہے جن میں سے بیشتر سے وہ ناواقف ہے۔ نفسیات کے مطالعے سے اُس پر انسانی ذہن کی پیچیدگی کا راز کھلا۔ تاہم جب اپنے ناولوں میں انسانی فطرت کے عمل کو اصولی شکل میں پیش کرنے کی نوبت آئی تو

ویلز کو اس کے سماجیاتی شوق اور انسانی معاشرے کو بدلنے کی تہذیب خواہش نے نگاہ کر دیا۔ تھانٹ کو نظر انداز کر کے ویلز نے اس جبری رجائیت کا سہارا لیا کہ انسان اپنی فطرت میں تبدیلی لاکر ایک نئے سماجی نظام کے وجود کو ممکن بنا سکتا ہے۔ ایک خاص منکر کی حیثیت سے ویلز کی رسائی اس حقیقت تک پہنچی تھی کہ انسان ایک جذباتی مخلوق ہے۔ مگر وہ اپنے نادلوں میں اس جذباتی مخلوق سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اپنے جذبات کو تفصل کی لگام دے۔ یہ ایک غیر حقیقت پسندانہ رویہ تھا اپنے نادلوں دار آئن دی ولز میں یہ دکھاتا ہے کہ اگر جذبات ایسی من مانی پر اثر آئیں تو کوئی نیا نظام عالم وجود میں نہیں آ سکتا۔ انقلاب اور نئے سماجی نظام کی خواہش اسے جذبات کی طرف سے خلاف رکھتی تھی کیوں کہ اُسے معلوم تھا کہ جذبات ایسی کسی شے کے حصول میں رکاوٹ بنیں گے۔ گلازور دی کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ انسانی فطرت کا واضح تصور نہیں رکھتا تھا۔ لیکن ایسی بات ویلز کے بارے میں نہیں کہی جاسکتی جس نے نفسیات کے مطالعے کے ذریعے حقیقت کا ادراک کیا تھا۔ ویلز نے دی۔ ایچ۔ لافنس اور ہنری جیمز جیسے عظیم انسانوں کی ابتدائی توقعات کو پامال کر دیا تھا جو انھوں نے اُس سے وابستہ کر رکھی تھیں۔ دی کارٹ میں ویلز اپنے معاشرے کی تصویر پیش کرتے ہوئے اُسے سماج کی یادگار بنا دیتا ہے پھر آسمان میں ایک نیا شہاب ثاقب نمودار ہوتا ہے جس میں سے ہنری مائل روشنی نکل رہی ہے اور ایک آنی میں انسانی فطرت اس طرح تبدیل ہو جاتی ہے کہ سارے انسان نیک اور صالح بن جاتے ہیں۔ یہ چھوٹی سی حکایت ایچ جی ویلز کے لاشعوری محرمات کو ظاہر کرتی ہے۔ یعنی انسانی فطرت میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر انسانی معاشرے میں تبدیلی کے لیے اس کی تڑپ۔

ہارڈی جیسے بیسویں صدی کے ادیبوں کو اس سے پہلے کردہ بعض موضوعات کو برتنے میں زیادہ بے باکی پیدا کر سکیں وکٹوریائی خیالات کے خلاف کافی جدوجہد کرنی پڑی تھی۔ ویلز ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے وکٹوریائی قیود کے خلاف جنگ کرنے والوں کا ساتھ دیا تھا۔ لیکن خود اُس کی تحریروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ وکٹوریوں کی طرح خائف تھا۔ دار آئن دی ولز اور دی فرسٹ مین ان دی مون میں اسی تھیل کے انسان پیش کیے گئے ہیں جنھیں ویلز دنیا میں دیکھنے کا خواہشمند ہے۔ دونوں نادلوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں جنسی زندگی کے حوالے کم سے کم آئے ہیں۔ ویلز برابر وکٹوریائی بنارہتا

ہے جب تک وہ اس وکٹوریائی عقیدے پر قائم ہے کہ اس سے پہلے کہ دنیا میں مستحکم معاشرے کا وجود ہو انسانی فطرت کو نیک ہونا چاہیے۔ بیسویں صدی کو انیسویں صدی سے متنازع کرنے والا سب سے بڑا عنصر گناہ یا جذبات کا واضح احساس ہے جس کی ابتدا بادیر سے ہوئی۔ بورژوائیٹ خدایں ایمان نہیں رکھتی کیوں کہ اُسے جہنم سے خوف آتا ہے۔

نئی اخلاقیات

قرون وسطیٰ میں ایک اچھے عیسائی کو ادا عشرہ کی تعمیل کرنی ہوتی تھی خواہ وہ اُس کے ضمیر کے خلاف ہی ہوں۔ وکٹوریائی عہد نے عیسائی اخلاقیات کی بنیاد "شائستگی" کے احساس پر رکھی تھی لیکن بیسویں صدی میں جب لوگ نفسیات اور عمرانیات جیسے علوم سے واقف ہوئے تو اس انداز پر استدلال کرنے لگے کہ شائستگی کوئی مثبت اور مطلق قدر تو ہے نہیں۔ اور یہ بھی کہ مختلف ممالک اور معاشرہوں میں شائستگی کا معیار مختلف ہوتا ہے اور عمرانیات نے یہ بھی دکھا دیا ہے کہ جو فعل ایک ملک میں مجرم ہے وہی دوسرے ملک میں رسم و رواج کا حصہ ہے۔ اس طور پر اخلاقیات ایک تقابلی موضوع ہے۔ اور اسی لیے وکٹوریائی قید و بند کو محض توہم پرستی اور سخت گیری سے تعبیر کیا گیا۔ ان جدیدوں نے یہ حجت بھی قائم کی کہ چونکہ فرائڈ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جذبات پر قید و بند لگانے سے ہشتر یا ذہنی اختلال اور دیگر داغی امراض لاحق ہوتے ہیں اس لیے تمام پابندیوں کو یکسر اٹھادیا جائے۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ جب یہ بات ہم سب کو معلوم ہے کہ جنس طاقات در ترین داعیہ ہے تو اُس کے اظہار میں شرم کیوں محسوس کی جائے؟ خصوصاً پہلی جنگ عظیم کے بعد جنیتی معاہدے تحت جدیدوں کی صفت میں شامل ہونے والے نوجوانوں کی شکست خواب کا نتیجہ ہوا کہ انھوں نے تمام تر اخلاقیات سے پوری طرح قطع تعلق کر لیا اور تقریباً ۱۹۲۷ء کے بعد سے دس سال تک خامی بے راہ روی کی زندگی گزارتے رہے۔ خود برٹرزڈرسل بھی اس آزاد روی میں دوسری دہائی کے دوران ٹوٹ رہے جو ہمیشہ ایک کے بعد دوسری عورت سے شادی کرتے اور پھر اُسے طلاق دے دیتے، اس کے بعد دونوں اپنے تعلقات کے احوال پریس میں شائع کرتے تھے۔ اس زمانے میں نوجوان مردوں اور عورتوں سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ صرف منغلز حرکتیں کریں گے بلکہ اسی انداز کی گفتگو بھی کریں گے۔ یہ تھی

وہ اخلاقی صورتِ محال جس کا سامنا ایلیٹ کو تھا۔

اس صورتِ حال کے تئیں ایلیٹ کا رد عمل یہ تھا کہ کس طرح کے افراد اس نئی اخلاقیات نے پیدا کیے تھے ان پر سخت تنقید کی۔ اُس وقت نہ تو سماجی مرکز کی کمی تھی اور نہ ہی احباب کی۔ اگر فقدان تھا تو اُن کے درمیان یکجہت کا۔ اسی احساس کا اظہار ایلیٹ نے دی بورڈز آف ایڈمی اور اے گیم آف میس میں کیا ہے۔ فرائڈ نے اس کا سبب جذبات پر قیود بند کو قرار دیا ہے۔ مگر ایلیٹ کا خیال ہے کہ معاملہ اس کے برعکس تھا اور یہ ہم جانتے ہیں کہ واقعہ یہ تھا کہ ہر طبقہ کی قیود بند اٹھا دی گئی تھی۔ د۔ اسل لوگوں میں خالص گیری کا فقدان تھا۔ وہ زندگی کے لطف سے اس بنا پر محروم ہو چکے تھے کہ گناہ عام ہو چکا تھا اور اس پر سخت نمائی کا سوال تھا نہیں۔ ایسا اسی لیے ہوا کہ اخلاقی اقدار اٹھ گئی تھیں۔ لوگوں کے نزدیک جنسی تسکین اور پانی پینے کے عمل میں کوئی فرق نہیں رہ گیا تھا۔ بادیر نے اس اخلاقی صورتِ حال کا ادراک ۱۸۵۰ء میں ہی فلاورز آف اول میں کر لیا تھا اور وہ یہ جاں چکا تھا کہ بوریٹ سب سے بڑا گناہ ہے۔ بادیر کی طرح ایلیٹ بھی اسی سوال پر غور کرتا ہے کہ اگر یہی صورتِ حال معاشرے میں جاری رہنے دی گئی تو کیا ہونے والا ہے۔ ایلیٹ بخیر وار کرتا ہے کہ "بوریٹ یا الٹا ہٹ تمھاری تہذیب کو بارہ بارہ کر دے گی۔" (مذی کاخیمہ ٹوٹ چکا ہے....) یہ تہذیب اُسی طرح منتشر ہو جائے گی جس طرح اس سے پہلے اور ایسے ہی اسباب سے یروشلم، بابل اور امیریا کی تہذیبیں برباد ہو چکی ہیں۔

ڈیلمونٹی بیٹیس آر لینڈ کے ایک ایسے حصے میں رہتے تھے جہاں لوگ نسبتاً قدیم طرزِ زندگی کے عادی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ کنٹریائی تصورات اور ایچ جی ویلز، گلز، وروی اور ایلیٹ کے رد عمل اُن پر پوری طرح واضح ہو سکے اور وہ اُن کے بارے میں حتمی طور پر کسی رحمان کا اظہار نہ کر سکے۔ بیٹیس نے عیاشی کے عنصر کو اجاگر تو کیا ہے لیکن کنٹریائی پابندیوں کا تسخیر اُڑانے کے لیے نہیں۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ عوام کے ایک تہامت پسند طبقے سے تعلق رکھتا تھا اور جنس کے تئیں اپنے رویے اور بیان میں یہ لوگ بہت بے باک تھے جیسا کہ خود بیٹیس نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں ایک جگہ اعتراف کیا ہے اس کی شاعری کے دو کنارے ہیں شہوانیت اور قدیم جذبات سے منافرت۔ ایلیٹ کے مطابق بیٹیس کی شبہہ ایک ارفع خواب کا نتیجہ ہے جب کہ شیلی اور کیٹس کے یہاں الاسٹر

اور انڈیمین کی شبیہیں ایک ادنیٰ اور کمتر خواب سے وجود میں آتی ہیں۔ وہ جذبات کے کھیل سے جنم لیتی ہیں اور اس کے برعکس دانتے کے یہاں بیاترس کی شبیہ ایک مذہبی ضابطے کے تحت گزرنے کا نتیجہ کہی جاسکتی ہے۔

ہیومنزم کا عروج

بیسویں صدی نے ہیومنزم کا عروج بھی دکھایا۔ پہلی بارنٹاٹائینہ کے دوران لوگ ہیومنزم کے لفظ سے آشنا ہوئے۔ اُس وقت اس لفظ کا اطلاق صرف یونانی اور اطالوی دانش وروں پر ہی ہوتا لیکن اس کے علاوہ اس تصور کی دیگر سطحیں بھی ہیں :

(۱) یونانی اور اطالوی زبان و ادب کا مطالعہ

(۲) مذہبی نقطہ نظر کے مخالف یا اس سے بے نیاز کوئی مکتف۔ دراصل ہیومنٹ مکتف

روحانیت یا الہیات کا مخالف تھا۔

(۳) فرد اور معاشرے کے تعلق کے زاویے سے ہر مسئلے پر غور و فکر

بیسویں صدی میں ہیومنزم کا ایجاد خصوصاً امریکہ اور فرانس میں ہوا۔ امریکہ میں اس تحریک کے نمائندے پال ایلر مور (ٹیلبرن ایسز) اور ارونگ بیٹ (ایڈیو اینڈر ڈوٹائز) ہیں۔ فرانس میں اہم ترین نام ایلٹ کی رائے کے مطابق فرانڈیز اور جولین بوٹا (دانش وروں کی غداری جس کا ترجمہ عظیم عہد شکنی کیا جاتا رہا ہے)۔ جولین بوٹا کہتا ہے کہ اگلے وقتوں میں دانشور لوگ سیاست دانوں اور اُن جیسے افراد سے متاثر ہوئے بغیر اپنی اختیار کردہ راہوں پر چلتے رہتے تھے۔ آج معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ماڈرن ہیومنٹ رومن کلچر کے بجائے یونانی کلچر پر زیادہ زور دیتا ہے۔ مزید یہ کہ بباؤنٹا وہ بظاہر یونانی تہذیب سے مکمل طود پر منقطع ہونے اور خود کو چینی تہذیب میں ضم کرنے کی کوشش میں مشرقی تہذیب بھی سیکھتا ہے۔ بیسویں صدی کے ہیومنٹ دانشوروں میں مندرجہ ذیل خصوصیات ملتی ہیں :

(۱) انفرادیت پسندی کے خلاف صفت آرائی

(۲) انسانی سلوک پر اخلاقی باگ ڈور کی گرفت کی ضرورت پر تاکید

(۳۱) ان دانشوروں کے اخلاقی نظام کو عقل سے زیادہ سماجی شعور کی حمایت حاصل ہے۔
یہ دانشور چینی اور بودھ انکار کی طرف اس لیے مائل ہوئے کہ ان دونوں نفاہات طر
میں خدا میں اعتقاد ضروری نہیں ہے بلکہ صرف بچے راستے میں یقین رکھتا ہے اور دوست ایک
سیکڑ دقت اختیار کرنے کا خواہاں ہوتا ہے۔

بیسویں صدی اور تصورِ زمان

ابتداء ہی سے انسان نے وقت کی لائی ہوئی تبدیلیوں سے گہرا سروکار رکھا ہے خصوصاً
وہ تبدیلیاں جو بڑے دھکم دھکا سبب بنی ہوں (پچھلے برس کی برتن کہاں ہے، ٹیکہ ہے، لیبت ڈز
آف فیئر دین، کا۔) بیسویں صدی سے پہلے سیمت میں عقیدے نے لوگوں کو بقا کا احساس اور آخرت
کے عقیدے کے ذریعے وجود کو دوام بخشا تھا۔ اب بیسویں صدی میں جب سائنس نے مذہب کو تباہ
کر ڈالا انسان نے مذہبی عقیدے سے وابستگی کے بغیر بقا یا مسلسل وجود کی جدوجہد کرنے لگا اس طرح
ہمیشہ نمایاں حیثیت کے حامل تبدیلی اور وقت کے موضوع میں اب ایک نئی شدت اور دلچسپی
پیدا ہو گئی۔

بیسویں صدی میں تصورِ زمان کی دو نوعیتیں تھیں۔ مذہب میں عقیدہ رکھنے والے تمام افراد
کے نزدیک وقت کے دو اظیم تھے۔ ایک تھا مطلق بے زمان اور ازلی دنیا اور دوسری عارضی دنیا۔
پہلے اظیم کو اخلاقی اہمیت سے منسوب کیا جاتا تھا۔ اس میں رہ کر بقا کا احساس تو تھا لیکن اس تک
رسائی عارضی اظیم کی راہ سے ہی ہو سکتی تھی۔ آخر الذکر دنیا میں وقت لمحات کا ایک تسلسل ہے جہاں
ہر لمحہ گزراں کو اپنے بعد آنے والے لمحے کی جگہ بنانے کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔ بیسویں صدی سے پہلے
تصورِ زمان کا موازنہ ایک ایسی موٹر کار سے کیا جاسکتا ہے جو یکے بعد دیگرے متعینہ مقامات سے
گزرتی ہوئی سیدھی سڑک پر دوڑ رہی ہے۔ بیسویں صدی میں وقت کا تصور ایک ایسے انسان کی
طرح ہے جو کسی ہنرہ ناز میں لاپرواہی سے ادھر ادھر ٹہل رہا ہو۔ اس تصور کے مطابق وقت
کے تین زمرے یعنی ماضی، حال اور مستقبل مہر بند خانے نہیں ہیں بلکہ ایسا ممکن ہے کہ ہم ماضی یا
مستقبل کے لمحات کا تجربہ حال میں بھی کر سکیں یا یہ کہ وقت کے تینوں مراحل کا تجربہ بیک وقت ہو سکا

بیسویں صدی کا دوسرا تصور زماں یہ ہے کہ وقت کے دو دھارے ہیں۔ ایک معروضی اور دوسرا موضوعی۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جس سے ہم حقیقتاً سانس لیتے ہیں اور دوسرا دھارا وہ ہے جو ہمارے اذہان کا مسکن ہے۔ اس طرح ایلٹ کے ذہن میں اُن وقتوں کی یادیں بھی ہیں جن کا اُس نے خواب دیکھا (بادوں کے قدموں کی آہٹ) یا جن کا وجود صرف دوسروں کے لیے رہا ہو؛ باغ کے سنبھل دریاں دوسروں کی خواہشات کو تیز کر دیتے ہیں۔ اور یہ بھی کہ ماضی 'حال' اور مستقبل یہاں ایک ہی لمحے میں آموجد ہوئے ہیں۔

یہ نظریہ برگساں اور جے۔ ڈبلیو۔ ڈیون سے منسوب ہے۔ اپنی تصنیف دی نیو ایمپرائیٹی میں ڈیون ارضی زندگی میں لافانیّت کی نوید دیتا ہے کیونکہ اُس کے خیال میں ماضی 'حال' اور مستقبل فنا نہیں ہوتے بلکہ ان کا دوبارہ ظہور ہمیشہ ہر سکتی ہے۔ جب آپ کہتے ہیں "میں مر رہا ہوں" تو یہ شاید ماضی کی آواز بول رہی ہوتی ہے اور آپ کبھی بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ آپ واقعی مر رہے ہیں۔

تصور زماں اور اخلاقیات

گزشتہ ادوار میں بے زماں دنیا یا لافانیّت تک رسائی کی خاطر وقت کی دنیا میں بعض ضابطوں کو قبولیت ملی تھی۔ نہ صرف ازمنہ وسطیٰ میں بلکہ شاہ نانیہ کے دور میں بھی شیکسپیر 'اور مارلو جیسے اذہان بھی وقت کے عصر کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ تھے جس کے نتیجے میں اُن کے پیش کردہ کرداروں کی المناکی کو ایک خاص وقار حاصل ہوا۔ میکبتھ کے مصائب اور خودکشی کے سلسلے میں ہیملٹ کا مذہب دونوں ہی عالم آخرت پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری جانب پروٹیسٹنٹس المیاتی اعتبار سے دلچسپ نہیں بن پاتا کیونکہ اُسے معلوم ہے کہ اُسے ایک مقررہ مدت کے لیے دکھ درد دھیلنا ہے جس کے بعد مصائب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایلٹ نے شیلی کے اذیت کوئی کے تصور کو طفلانہ خیال قرار دیا ہے۔ قرآن وسطیٰ میں ارضی دنیا سے دست برداری بنیادی طور پر انسانی دنیا کو پیچھے چھوڑ دینے کے مترادف نہیں تھی۔ اس کے بجائے یہ ہو سکتا تھا کہ انسانی عناصر کی کے ساتھ ابدیت کے سفر میں بھی لگے رہیں اور اسی طرح ابدیت کے عناصر انسانی دنیا میں بھانکتے رہیں (خواب میں ہی اسی)۔ اسی انہیات کے مطابق انسانی فطرت کے بہترین عناصر ابدیت میں سرایت کر سکتے ہیں۔ دانتے نے بایئرس کی نشیہ میں

یہ دکھایا ہے کہ کسی ماضی منظر کی ترمیم لازماً اور ادبی حقیقت میں کس طرح ہو سکتی ہے۔ بالکل اسی طرح 'بیڈی آن سائنسز' میں انسانی فطرت کے نفس ترین عناصر ارضی اور لازماً دنیا کے درمیان رابطے کی کڑی کا کام کرتے ہیں۔ اور اگرچہ سبھی مفکروں کو اس کا علم تھا کہ ادبی دنیا ہی منہا ہے تاہم اس کے ساتھ انھیں ارضی دنیا کی اہمیت کا احساس بھی تھا اور وہ اہمیت کے مقابل انسانی عناصر کی اہمیت کو تسلیم کر سکتے تھے (دانتے نے پاسلو اور فرانسا کو جہنم میں ضرور پہنچ دیا لیکن وہ ان دونوں کی شدید اور مصوم محبت کو آفریں کہتے ہوئے ان سے الجھا ہوا بدی بھی کرتا ہے)

سولہویں صدی اور تصور زمان

مذہب کے معتقد اور اُس کے منکر کے درمیان فرق کو محسوس کرنے والا فرد مارلو تھا۔ ڈاکٹر فائٹس کی دقت سے آہستہ دوی کی التجا کے دوش بدوش آئندہ جتن آنے والی ادبی ادیت کی ہونہار کی کا احساس بھی اُس کے دل میں موجود ہے۔ اس وقت بھی جب مارلو خود آخرت میں یقین نہیں رکھتا وہ دوسرے افراد کے ذہنوں میں جاگزیں اس عقیدے سے آگاہ ضرور رہتا ہے۔ اور یہی وہ عنصر ہے جو اس کے انبیائی کرداروں کو پر شکوہ بناتا ہے۔ میکیتھ کی خون زدگی اس بات کا نتیجہ تھی کہ اُس نے اپنے گناہ کو ابدی عکس پورے پس منظر کے مقابل لا کھڑا کیا تھا۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ ایک گناہ وسیع سمندروں پر اپنا خونیں رنگ گھول دیتا ہے (خواہ وہ کسی کے ذاتی عقیدے کو متزلزل نہ کر سکے)۔

انیسویں صدی میں لوگ یہ تو آخر دوی دنیا میں عقیدہ رکھتے تھے اور نہ ہی دوسروں کے اذہان میں اس طرح کے عقیدے کی موجودگی سے آگاہ تھے۔ نیلی مذہب کو مسترد کرتا ہے لیکن ادیت کا متلاشی ہے۔ اس کے لیے وہ اپنی موضوعیت کو نمایاں کرتا ہے اور اُسے نام دیتا ہے ادیت کا۔ اس طور پر نیلی کا لازماً نیت اور ادیت کا تصور اُس کے اپنے تجربے سے آزاد اور بے تعلق نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اُس کے یہاں عدم مطابقت، ناجواری اور الجھاؤ جیسی خامیاں آگئی ہیں اور اُس کی مثال ہے پرستیس اُن باؤنڈ۔ دیگر مصیبتوں کے ہمراہ یہ مفروضہ بھی چلتا رہتا ہے کہ سفاک مشتری کے سر پر آرائے حکومت ہونے سے پہلے وقت کا وجود نہیں تھا۔ تو سوال یہ ہے کہ جب مشتری شکست کھا گیا تو وقت نے اپنی راہ کیوں نہیں لی؟ نظم کے اندر اس بات کے اشارے ملتے ہیں کہ ایک وقت

ایسا آسکتا ہے جب وقت کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔ لیکن یہ کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے؟ شکیل خود Hellas کے آخری دنوں میں اس کی تمام پیشین گوئیوں کے بعد اس حقیقت اور ادراک تک دو بار رسائی ہوتی ہے کہ وقت کی لائی ہوئی تبدیلیاں اور تباہیاں ناگزیر ہوتی ہیں (اپنے پاس سنبھال کر رکھو! ابہام کے تلخ خاکدان کو ضائع نہ کرو) جب تک انسان (قرونِ وسطیٰ میں) اُخروی دنیا میں مقید رکھتا رہا اُس وقت تک تحفظ اور روحانی مسرت کا احساس بھی قائم رہا اور ارضی زندگی کو تقدس کا درجہ حاصل رہا۔ نشاۃ ثانیہ کے دور میں اُخروی زندگی پر سے انسان کا بھی اعتقاد جاتا رہا۔ اگرچہ وہ کم از کم اس عقیدے سے آگاہ تھا۔ روس مہمیں: تو لوگ ابریت میں یقین رکھتے تھے اور نہ ہی اس طرح کے عقیدے سے آگاہی رکھتے تھے۔ اس طرح ارضی زندگی بھی اپنی اہمیت کھو بیٹھی تھی اور اُس میں کوئی المیاتی نشان و شوکت باقی نہ رہی تھی۔

بیسویں صدی میں گلازوری کی شکل میں ہم ایک اتنے زیادہ شریف النفس انسان سے مصارت ہوتے ہیں کہ اُسے موت سے کوئی سروکار نہ ہو سکتا تھا۔ برنارڈشا اور ایچ جی ویلش کی لائڈ ہیت سے متاثر ہو چکے ہوتے ہیں۔ برنارڈشا کا خیال یہ ہے کہ انسان کو زندگی اتنی مختصر ملی ہے کہ وہ دائمی سکھ ہی نہیں سکتا۔ تاہم وہ بتدریج قوتِ حیات کے عمل کی مدد سے ہزار برس زندہ رہنے کا طریقہ یکے بیکہ سمجھتا ہے۔ لیکن اُس وقت تک وہ محض ایک دماغ بن چکا ہو گا جس کے پاس کرنے کو کچھ نہیں۔ خود کو خدا کے تصور سے آزاد کرنے کے لیے برنارڈشا نے خود انسانیت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا۔ (اُس کے ہزار سال بڑھ کر وہ جذبہات سے مادی ہیں، اُن کی زندگی منویت سے محروم ہے اللہ اپنے خیالوں کے امیر ہو کر ادھر ادھر بھٹکتے پھرتے ہیں۔) ♦♦

اُردو دنیا کا پہلا بین الاقوامی شہری

مرزا حامد بیگ

ڈاکٹر میوئل جانسن کے تمثیل قیصر (مجلد ۵۹، ۶۰) کے اردو ترجمے
 ۱۔ انہ سید محمد میر لکھنوی پر ڈاکٹر محمد اسلم فرخی کا ایک تعارفی نوٹ
 قومی زبان کراچی کے شمارے بابت مارچ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا تھا
 اس مختصر و تحریر کی بناء گشت آج بھی سنائی دے رہی ہے اس کی
 سب سے بڑی وجہ عمومی سطح پر مترجم سے عدم واقفیت ہے۔ سب سے پہلے
 مشفق خواجہ صاحب نے اس جانب توجہ فرمائی اور سید محمد میر
 کی مزید دو مطبوعہ کتب کی نشاندہی کر دی۔ اس کے بعد محمد
 سلیم الرحمن صاحب نے اس کتاب کے دیباچے (بہ زبان انگریزی)
 ان پاد سے جان چیمز مور کا ترجمہ کر دیا اور اس ترجمے کو قومی
 زبان کراچی کے شمارے مئی ۱۹۸۸ء میں جگہ ملی۔ اس سے قبل
 سرائے الحروف نے سید محمد میر لکھنوی کی پانچ مطبوعہ کتب کی
 نشاندہی کتابیات تراجم مطبوعہ : مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد
 جلد اول، مئی ۱۹۸۶ء جلد دوم : ۱۹۸۷ء میں کی تھی۔ اس مضمون میں
 سید محمد میر کی ذات اور ۱۳ مطبوعہ کتب پر بحث کی گئی ہے۔

مرزا حامد بیگ

ادبی دنیا کے باشندوں میں مترجم بین الاقوامی شہری ہونے کا اعزاز رکھتا ہے۔ ترجمہ کی عہم موجودگی یا قلت کا مطلب یہ ہوگا کہ ادبی روایت اپنی ہی بنائی ہوئی دیوار چین میں مقید ہو کر رہ گئی۔ بقول گوٹے، اس دیوار سے پرے نہ دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ادب آہستہ آہستہ اثر کرنے والی پڑمردگی اور تھکاوٹ (Self Boredom) سے مر جائے گا۔

ہمارے اہل ادبی تراجم کی تاریخ میں راسکس از ڈاکٹر سیول جانسن کے ترجمے، مطبوعہ ۱۸۳۹ء (از سید محمد میر لکھنوی) کی اہمیت اس اعتبار سے ہے کہ بلا کسی شک و شبہ کے، مغرب کی کسی بھی زبان سے اردو میں ہونے والا (کتابی صورت میں) یہ پہلا ادبی ترجمہ ہے اس سے قبل جان گلکرسٹ نے اپنی کتاب ہندوستانی زبان کے قواعد، مطبوعہ بھکاتہ، طبع اول ۱۷۹۶ء میں دیم ٹیکسپیئر کے دو ڈراموں ہملٹ اور ہنری ہشتم کے اقتباسات کا اردو ترجمہ پیش کیا تھا۔ جب کہ انگریزی سے علمی کتب کو ترجمہ کرنے میں بھی سید محمد میر کو اولیت حاصل ہے۔ ریوینڈ چارلس کی میٹسٹری سے تعلق کتاب (مستفہ، ۱۸۱۸ء) کا ترجمہ انھوں نے چھ جلدوں میں کیا جو ۱۸۲۸ء میں طبع ہوئی۔ سید محمد میر لکھنوی کو یہ اولیت ہماری ادبی دنیا کا ایک اہم فرد بناتی ہے۔ ڈاکٹر محمد اسلم قرنی نے شفق خواہ کی نشاندہی پر تبصرہ تواریخ آملفہ سید محمد میر لکھنوی کے تقریباً نگار مہاراجہ دگ بچے سنگھ کے تعارفیہ سے سید محمد میر لکھنوی کے متعلق ایک اقتباس فراہم کیا ہے جو درج ذیل ہے:

”سید کمال الدین حیدر حسنی الحسینی علوی نہاد، لکھنوی نژاد، متوکل بر مشیت ربّ، قدیر عروت سید محمد میر، منکلی کر بلائے خدا بخش والی، کرمولد و مسکن آبائی ان کا خط بے خطائے لکھنؤ ہے اور دربار شاہی سے تعین عہدہ ہائے جلیلہ تزیاد آبرو اور حکام حال میں بھی لحاظ عزت و توقیر بلا گفتگو ہے اور بہ وفور لیاقت و قابلیت ذہن رسا کو ہمیشہ سن تمیز سے جستجوئے کوائف روزگار میں صرف کیا۔“

سلطنتِ اودھ کے سورج بنسی راجپوت مہاراجہ دگ بچے سنگھ، سید محمد میر لکھنوی کے معاصر تھے لیکن انھوں نے انشاء پر داری کے جوہر دکھاتے ہوئے صرف یہ بتایا کہ سید محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر حسنی الحسینی (علوی) ہے۔ لکھنؤ کے قدیمی باشندے اور کر بلائے

ندائش لکھنؤ سے متعلق ہیں اور دربار میں عہدہ و عزت پائی ہے۔

ایک معاصر کے قلم سے یہ تعارف ناکافی ہے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ محرم لکھنؤ کی ذات اور بطور ترجمان مولف ان کی ساعی کا اہوازہ لگانے کے ساتھ ساتھ اگر اس کو سکول بک سوسائٹی کے کام اور زمانے کا تعین کیا جائے۔

(۲)

لکھنؤ کے نواب سعادت علی خاں برہان الملک (۱۷۶۷ء تا ۱۸۴۹ء) مسلم دوست شخصیت۔ ان کے قائم کردہ شاہی کتب خانے میں دیگر سلاطین اودھ خصوصاً غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر کی ذاتی دلچسپی سے تو بیاتین لاکھ کتب جمع ہو گئی تھیں۔ ۱۸۴۸ء میں ڈاکٹر اشپیز کتب خانوں کی فہرست سازی کے لیے لکھنؤ پہنچا تو اس نے دیکھا کہ اودھ کے شاہی کتب خانے میں دس ہزار جلدات انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں محفوظ تھیں۔

ڈاکٹر اشپیز نے شاہی کتب خانے کے نوادر سے متعلق جو فہرست مرتب کی تھی دو کئی جلدوں میں تھی جن میں سے صرف پہلی جلد (۶۵۱ صفحات) ۱۸۵۴ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی اور باقی کام ضائع ہو گیا۔

شاہان اودھ کی علم دوستی کے اس پس منظر میں فورٹ ولیم کالج کلکتہ کے زوال کے ساتھ لکھنؤ اردو تراجم کا ایک اہم مرکز بن کر ابھرا۔ شاہ اودھ غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء تا ۱۸۵۶ء) نے اپنے علاقے میں سائنٹیفک سوچ کو عام کرنے کی خاطر اسکول بک سوسائٹی قائم کی جس کا مقصد لکھنؤ کے مدارس کے لیے ایسا نصاب تیار کرنا تھا جو یورپی دانش گاہوں کے ہم قدر ہو۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر ایک ایسی نصابی کمیٹی ترتیب دی گئی جو نصاب کے لیے انگریزی اور فرانسیسی نصابی کتب کا انتخاب اور اردو میں اسے ترجمہ کرنے کا فیصلہ صادر کرتی۔ اردو میں ترجمہ شدہ نصابی کتب کی طباعت کے لیے مطبع سلطانی (لکھنؤ) قائم کیا گیا تھا۔

یورپ اور اہل یورپ سے دل چسپی کی وجہ چاہے کچھ بھی ہو کہا جاسکتا ہے کہ مغربی زبانوں سے اردو میں علمی کتب کے تراجم کی اولین منظم انفرادی کوشش کا زمانہ غازی الدین حیدر ہی کا ہے۔

رسالہ مقاصد العلوم از لارڈ بروہم ترجمہ: سید محمد میر لکھنوی، مطبوعہ: کلکتہ، طبع اول، ۱۸۴۱ء کے دیا چے (جسے ابتدائیہ یا صفحہ اول کی تحریر کہنا زیادہ مناسب ہوگا) کے مطابق سید محمد میر کا اصل نام سید کمال الدین حیدر اور عرفیت سید محمد میر الحسن الخینی ہے

قصیر التواریخ مولفہ سید محمد میر کے دیباچہ نگار مہاراجہ دگ بچے سنگھ نے انھیں سید زادہ لکھنوی کا باپ اور کر بلائے خد بخش لکھنوی سے متعلق بتایا ہے۔ مہاراجہ صاحب کے مطابق انھیں لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت نصیب ہوئی لیکن راسخ اور قصیر التواریخ کے دیباچہ جبات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ سید محمد میر دراصل کون ادکس بادشاہ کے دربار سے متعلق ہے، نیز انھیں دربار میں کس نوعیت کی عزت نصیب ہوئی۔ اس نوع کی تفصیلات کے لیے بھی رسالہ مقاصد العلوم کا ابتدائیہ از سید محمد میر راہنما کو دیکھنا ہے۔ سید محمد میر رسالہ مقاصد العلوم کے ابتداء کے میں تھے ہیں،

”حسب الکلم ابوالفتح معین الدین سلطان الزمان“ نوشیروان
عادل محمد علی شاہ بادشاہ غازی، حسب فرمائش محکمہ اجلاس جنرل
کیٹی اسکول بک سوسائٹی کے، غامی سرا، پامپاسی سید کمال الدین مید
، بن محمد میر الحسن الخینی نے زبان اردو میں ترجمہ کیا۔“

اس ترجمہ سے معلوم ہوا کہ سید محمد میر نے لارڈ بروہم (Lord Brougham) کی کتاب

”A treatise on the Objects, Advantages and Pleasure of Science“ کا ترجمہ پر عنوان: رسالہ مقاصد العلوم ابوالفتح، معین الدین سلطان الزمان، نوشیروان عادل، محمد علی شاہ بادشاہ غازی کے حکم پر محکمہ اجلاس جنرل کیٹی اسکول بک سوسائٹی کے لیے کیا تھا۔

شاہ اودھ محمد علی شاہ کا پورا نام (مع القابات) نصیر الدولہ، فارس الملک، ابوالفتح، معین الدین، سلطان الزمان، نوشیروان عادل، مرزا محمد علی خاں بادشاہ غازی، سپہدار جنگ تھا۔ محمد علی شاہ، ابن سادات علی خاں شاہ اودھ نصیر الدین حیدر کی وفات کے بعد ۸ جولائی ۱۸۳۷ء کو ۶۳ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ شاہ اودھ محمد علی شاہ غازی کو علم دوستی

اپنے والد نواب سادات علی خاں برہان الملک سے ورثے میں ملے تھے اور رسالہ مقاصد العلوم کا ترجمہ از سید محمد میر اسلم دوستی کی یادگار ہے۔ محمد علی شاہ غازی کا زمانہ ۱۸۳۷ء جولائی ۱۸۳۷ء تا مئی ۱۸۴۲ء تک ہے۔

اب ملاحظہ ہو راسلنس (ترجمہ از سید محمد میر) کے دیباچے سے اقتباس :
 ”عاصی کمال الدین حیدر عروت محمد میر حسنی الحسینی نے واسطے صاحبان عالی شان اگر اسکول بک سوسائٹی کے، تاریخ راسلنس شہزادے کی کہ جسے ڈاکٹر جانسن صاحب نے برکات نصیحت اور بلاغت تقریر کیا ہے اور صاحبان عالی شان بھی اس رسالے کو بہت عزیز رکھتے ہیں، زبان اودھ میں ترجمہ کیا کہ صاحبان فہم و فراست کو تہذیب اخلاق بخوبی دریافت ہو۔“

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”اگر اسکول بک سوسائٹی“ کیا تھی اور اس کے ”صاحبان عالی شان“ کون لوگ تھے۔ جس کے لیے شاہ اودھ کے حکم خاص کے تحت ترجمہ کیا جا رہا ہے۔

اس کموج میں نکلیں تو ذرا پیچھے ہٹ کر دیکھنا ہوگا۔ غازی الدین حیدر اور نصیر الدین کے رصدخانہ سلطانی کا مہتمم کرنل ولکاک تھا، جس کی زیر نگرانی اسکول بک سوسائٹی (اودھ) لکھنؤ اور اس کی ذیلی شاخ کے طور پر اگر اسکول بک سوسائٹی کام کر رہی تھی۔ کرنل ولکاک کے ساتھ نصیر الدین حیدر کے ایک یورپی مصاحب ہٹن نے اسکول بک سوسائٹی کے ترجمین کے کام کی نگرانی کا فریضہ انجام دیا۔

محمد علی شاہ غازی کے دور میں عہدہ ریزیڈنٹی پر کرنل جان لو مقرر ہوا۔ کچھ مدت جنرل کانفیڈر اور اس کے بعد مئی ۱۸۴۲ء یعنی محمد علی شاہ غازی کی وفات تک کرنل جان لو اس عہدے پر مامور رہا۔ یوں محمد شاہ غازی کے عہد میں رصدخانہ سلطانی کے ساتھ اسکول بک سوسائٹی لکھنؤ اور اگرے کا انتظام و انصرام کرنل جان لو اور جنرل کانفیڈر کے زیر نگرانی رہا۔ ۱۸۳۹ء میں صاحبان عالی شان سے مراد یہی دو حضرات ہیں جو ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس نفل (Court of Directors) کی زیر نگرانی اودھ میں قلعہ سینٹ جارج مدراس کے حساباً

اسکول بک سوسائٹی کی نگرانی کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔

سید محمد میر لکھنوی کو لکھنوی دربار میں عہدہ اور عزت ملنے والی بات کی تصدیق شاہ نصیر الدین حیدر (۱۸۲۶ء تا ۱۸۳۶ء) کے مقرب خاص اور سید محمد میر لکھنوی کے سسر نذر الدولہ کپتان فتح علی خاں سے متعلق محمد نجم الغنی خاں رام پوری کے اس بیان سے ہوتی ہے،

”نذر الدولہ کپتان فتح علی خاں کے بڑے بیٹے محمد علی خاں کا اقبال الدولہ خطاب تھا اور عہدہ جرنیلی کی نیابت ان سے متعلق تھی جو کیواں جاہ کے پایہ نام تھا اور فتح علی خاں کے دوسرے بیٹے کا خطاب کرم الدولہ اور تیسرے کا خطاب امجد الدولہ تھا ان دونوں کے متعلق پلٹیں تھیں اور فتح علی خاں کے یہ تین داماد تھے ایک مرزا حسنو جن کے سپرد چلبی توپ خانہ تھا دوسرے میر علی اکبر سپہر محمد علی خیرہ بامیس پلٹن کے مختار تھے اور تھوڑے سے سوار بھی ان کے ماتحت تھے تیسرے محمد میر یہ سادات بارہ کے گھرانے سے تھے اور عدالت اُن کے سپرد تھی۔“

اس بیان سے یہ طے پایا کہ (۱) سید محمد میر کا تعلق سادات بارہ سے تھا جو سیدان بادشاہ گزر کے نام سے مشہور ہیں۔ (۲) اُن کے سسرالی شہتہ دار اعلیٰ عہدوں سے فائز تھے۔ (۳) خود سید محمد میر اودھ کی عدلیہ کے سربراہ تھے۔

یہاں مہاراجہ دگ بیجے سنگھ کا انھیں قدیمی لکھنوی کہنا بھی ثابت ہوا اور کربلائے خدائش سے متعلق ہونا بھی۔ واضح رہے کہ لکھنوی ”کربلائے خدائش“ شبیہہ کربلا بھی جسے سید محمد میر کے پُرکھے میر خدائش نے تعمیر کروایا تھا۔“

محمد نجم الغنی خاں راجپوری کے مطابق سید محمد میر کے بیٹے سلام اللہ خاں کی شادی تفضل حسین خاں کی بیٹی کے ساتھ ہوئی۔ واضح رہے کہ تفضل حسین خاں نے شام اودھ آصف الدولہ (۱۷۷۵ء - ۱۷۹۷ء) کے عہد حکومت میں اُن کی نیابت کا فریضہ انجام دیا تھا۔^۳

سید محمد میر لکھنوی کے بیٹے کی تفضل حسین خاں کے ہاں شادی تک کے زمانی تسلسل کو

مانے رکھیں تو قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سید محمد میر کو عدلیہ کی سربراہی نصیر الدین حیدر ۱۸۶۱ء تا ۱۸۶۷ء کے زمانے میں تفویض ہوئی ہوگی جب کہ محمد علی شاہ مازنی کے عہد تک دربار کے ساتھ یہ تعلق قائم رہا ہوگا۔

ترجمہ راکس کے دیباچہ نگار پادری جان نیز موب کے مطابق
(۱)۔ ”اپنے منشی نے بار بار اصرار پر مکتب نے بیٹوں کے پرائے
میں چند ایک ضرب الامثال کے اندراج کی اجازت دے
دی ہے۔“^۳
ترجمہ محمد سلیم الدہلوی

(۲) ’مسودہ بر نظر ثانی اور چھاپے خانے کے لیے پُرودوں کی تصحیح
کے دوران میں منشی عبارت کو باہم بلند آواز سے پڑھتا تھا
اور کبھی ایسا ہوا کہ قصبہ کا پُر لطف موضوع اور مشرقی تشبیہات
منش کے سر رشتے کے دینی باشندوں اور مدرسے کے نوجوانوں
کو اس جگہ تک خنجر لانے میں ناکام رہی ہوگی۔“^۴

ترجمہ محمد سلیم الدہلوی

محولہ بالا نمبر ایک اقتباس سے معلوم ہوا کہ سید محمد میر جنہیں مترجم کی بجائے مرتب
لکھا گیا ہے) کو ترجمہ کرنے کے دوران منشی کی سہولت حاصل تھی۔ یہ وہ سہولت ہے جو پرسی کے
دور حکومت میں بہت بڑے عہدیداروں کو حاصل تھی۔ فورٹ ولیم کالج میں پرنسپل اور اسسٹنٹ
پرنسپل ہی اس سہولت کا فائدہ اٹھا سکتے تھے۔^۵ یوں ہمارے گزشتہ بیان کی سکر تصدیق ہوتی
ہے کہ سید محمد میر محض ایک مترجم یا منشی نہ تھے بلکہ ایک اعلیٰ عہدے دار تھے۔

محولہ بالا نمبر دو اقتباس کے مطابق اسکول بک سوسائٹی اگرچہ کا ذکر جسے منشی کا سر شرتہ
لکھا گیا ہے، اگرچہ اسکول بک سوسائٹی کے تحت کام کرنے والا مدرسہ اور سوسائٹی کا پرنسپل
اگرین پرنسپل (اگرچہ) ایک ہی عمارت میں تھے۔ آخر الذکر اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگرچہ اسکول
بک سوسائٹی پرنسپل بہادر کے اثر کا غماز ہے نیز پادری جان جیمز مور کی وہاں موجودگی اس بیان

کی سحر تصدیق کرتی ہے۔

پادری جان جیز مور کے آخر الذکر بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چھاپے خانے کے لیے پردوں کی تصحیح کرانے والے منشی محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی مشن پریس (گرین وے) آگرے میں پادری جان جیز مور کے منشی تھے جو بہت ممکن ہے انجیل اور بائبل کے تراجم کے سلسلے میں مددگار ہوں۔ واضح رہے کہ پمپٹ پادری مشن کے لیے پنڈت مروتونجے دیوانکار اور رام رام بامو نے پادری ولیم کیری اور مرزا فطرت دہلوی اور عبداللہ نے پادری ہنری مارٹن کی مدد کی تھی۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ آگرہ اسکول بک سوسائٹی نے آگرے سے دیگر مدارس کی طرح مدرسہ طبابت آگرہ (قیام ۱۸۴۵ء) کے لیے طب کی کتابیں ترتیب کر دوائی تھیں اور ترجمہ کا ادارہ کار بہت پھیلا ہوا تھا۔

علامہ عبداللہ یوسف علی کے مطابق ایسٹ انڈیا کمپنی نے لارڈ ایمبرسٹ (Lord Amherst) کے دور میں یہ فیصلہ کیا تھا:

”یورپ میں تصنیف شدہ سائنس کی کتابوں کا عربی اور مشرقی زبانوں میں ترجمہ کرنے کے لیے قابل مستشرقین کو مقرر کیا جائے۔ اس میں سخت نقصان کے ساتھ ناکامیابی ہوئی۔ ترجمے پر مولہ روپے فی صفحہ خرچ ہوتے تھے پھر اسے نہ تو طالب علم سمجھ سکتے تھے اور نہ معلم۔ چنانچہ تجویز کیا گیا کہ مترجم ہی کو اپنے ترجمے کا مطلب سمجھانے کے لیے لازم رکھا جائے اور اس پر مزید تین سو روپیہ ماہوار خرچ ہو جاتا تھا۔“^{۱۶}

یوں کہا جاسکتا ہے کہ مدرسہ مالویہ کلکتہ (قیام: ۱۸۰۰ء) اور فورٹ ولیم کالج کلکتہ (قیام: ۱۸۰۰ء جولائی) کے بعد سائنٹیفک سوسائٹی لکھنؤ (قیام: ۱۸۳۱ء) کی ذیلی شاخ کے طور پر آگرہ اسکول بک سوسائٹی مغرب سے علمی و ادبی تراجم کے باب میں قدیم ترین ادارہ ہے جو قلعہ سینٹ جانچ مدراس اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس نظارہ (Court of Directors) کے احکامات کا پابند تھا۔

سید محمد میر نے قیصر التواریخ کی تالیف کے علاوہ اسکول بک سوسائٹی لکھنؤ آگرہ کے

پے انیس کتب کے انگریزی سے تراجم کیے۔ جن میں سے ۱۲ کتب اپنی صورت میں مطبوع ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے :

(۱) تو اس پنج مرسلطس شہزادہ حبش کی مصنفہ، ڈاکٹر میوئل جانسن، ترجمہ، سید محمد یوسف برائے آگرہ اسکول بک سوسائٹی، آگرہ انگریز دسہ سن ۱۳۵۹ھ میں طبع اول : ۱۸۳۵ء کواعت : ڈاکٹر میوئل جانسن کی کتاب : اسلس برطانیہ سے پہلے بار ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ سید محمد میر نے اپنے ایک منشی کی مدد سے رجسٹر میں ہے محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی جو ترجمہ مکمل کیا۔ ترجمے کی تصحیح پارس کی جان حبیز مور نے محمد فتح اللہ خاں اکبر آبادی نے ساتھ ملی کر کی اور یہ کتاب پادری جان حبیز مور کے اہتمام سے شائع ہوئی۔

کتاب کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ : مطبع سلطان محمد ۱۸۳۵ء کا حوالہ مختلف نمبر کتابت میں ملتا ہے جس میں اس کتاب کا نام قصہ اسلس دریت حبش کے شہزادے کا درج ہے۔ ڈاکٹر محمد اسلم فرخی نے مولانا حامد حسن قادری مولف و اتالیق تاریخ اودھ کے حوالے سے اس کتاب کے ایک اور ترجمے از مولوی عیادت اللہ دہلوی کی خبر دی ہے۔ وٹون سے کہا جاسکتا ہے کہ مولوی عیادت اللہ دہلوی کا ترجمہ کتب اپنی صورت میں کبھی شائع نہیں ہوا۔

نمود عبارت :

”شہزادے نے استفسار کیا کہ اہل یورپ کس وجہ سے اس قدر صاحب قوت اور ذی ثروت ہیں اور کیوں ایسا آسانی سے ایشیا اور ولایت افریقہ میں تجارت و فتحیابی کے واسطے آتے جاتے اور کامیاب ہوتے ہیں۔ کیا اہل ایشیا اور افریقہ ان ملکوں کے کناروں پر نہیں جاسکتے۔ کس لیے کہ وہ ہوا، جو انہیں پھیر لے جاتی ہے وہی ہمیں بھی وہاں لے جائے گی، ملک نے گذارش کی کہ دے ہم سے بڑھ کے صاحب قوت و استعداد ہیں۔ کس واسطے کہ زیادہ تر عاقل و ہوشیار ہیں اور دائمی ہمیشہ نادانی پر غالب

ہوتی ہے۔ جس طرح سے انسان حیوانات کا حاکم ہے۔ لیکن یہ کہیے کہ ان کی عقل ہماری خردمندی پر کیوں مزید فوقیت رکھتی ہے، مجھے اس کا سبب معلوم نہیں سوائے اس کے کہ شاید خدا کی مرضی ہو جو تمھاری فہم و فراست سے دور ہے۔“

کتاب کے اصل متن کا ترجمہ سے موازنہ کرنے کے بعد محمد سلیم الرحمن لکھتے ہیں :

”پادری جان جیس مور نے اپنے پیش لفظ میں تسلیم کیا ہے کہ ترجمہ اغلاط سے خالی نہیں۔ غلطیاں تھوڑی ہوں تو مضائقہ نہیں، لیکن مترجم نے جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں۔ بعض جگہ پورے کا پورا جملہ مترجم یا اصل کے پتے نہیں پڑا۔ بعض جگہ اور اسامائے صفت ترجمہ ہونے سے رہ گئے ہیں۔ پتا نہیں یہ بھول چوک کا نتیجہ ہے یا دیدہ و دانستہ ترجمہ نہیں کیا گیا۔ کم از کم ایک جگہ اپنی طرف سے عبارت بڑھا دی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سید محمد میر کو انگریزی پر کوئی خاص عبور نہ تھا اور پادری مور کو اردو ٹھیک طرح نہ آتی ہوگی۔ ترجمے کی تصحیح پر بھی خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی۔“

تاہم ان مقامات کو چھوڑ کر جہاں مترجم کی کم فہمی یا کج فہمی کی وجہ سے مطلب غلط ہو گیا ہے۔ ترجمہ آسانی سے پڑھا جاتا ہے۔ اس کی خامیاں اس وقت نمایاں ہوتی ہیں جب اصل سے موازنہ کیا جائے۔ کتاب کی تاریخی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اردو میں شاید پہلی بار انگریزی ادب کی کسی معروف کتاب کا ترجمہ کیا گیا۔“^۲

واقعہ رہے کہ راسلکس ڈاکٹر سیمول جانسن کی ایک ایسی تحریر ہے جسے اس نے انتہائی کس پرہیزی کے عالم میں اپنی والدہ کی تجہیز و تکفین کی خاطر محض چند گھنٹوں میں قلم بند کیا اور اسے اردو میں پہلی بار ترجمہ ہونے کا اعزاز حاصل ہوا۔ اس کے چالیس برس بعد محمد حسین آزاد

نے اپنی کتاب نیرنگ خیال (دو جلدیں) میں ڈاکٹر جانسن کے سات مضامین کا آزاد ترجمہ کیا تھا۔

نیرنگ خیال جلد اول مطبوعہ: لاہور، منیہ عام پریس، طبع اول: ۱۸۰۰ء میں ڈاکٹر جانسن کے چھ مضامین کا ترجمہ شامل ہے:

۱۔ "An Allegorical History of rest and Labour"

بمعنوان: "آغاز آفرینش میں باغ عالم کا کیا رتبہ تھا اور نہتہ کیا ہو گیا۔"

۲۔ "Truth, falsehood and Fiction, an Allegory"

بمعنوان: "سچ اور جھوٹ کا رزم نامہ۔"

۳۔ "The Garden of Hope"

بمعنوان: "گلشن امید کی بہار۔"

۴۔ "The Voyage of Life"

بمعنوان: "سیر زندگی۔"

۵۔ "The Conduct of patronage"

بمعنوان: "علوم کی برصیبت۔"

۶۔ "An allegory of with and learning"

بمعنوان: "علیت اور ذکاوت کے مقابلے۔"

نیرنگ خیال، جلد دوم مطبوعہ: لاہور، وکٹوریہ پریس، طبع اول: ۱۹۲۳ء میں ڈاکٹر جانسن کا اکلوتا مضمون: "an allegory of criticism" بمعنوان "نکتہ چینی" شامل ہے۔

(۲) دس سالہ علوم طبعیات^{۱۱} نام مصنف ندارد / ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے

پریس آگرہ، سنہ نامعلوم، لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۳) دس سالہ حیثیت^{۱۲} از ڈاکٹر ولن / ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے پریس آگرہ،

لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۴) رسالہ دیجی ہیئت^{۲۳} از ڈاکٹر بنگل، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے پریس
آگرہ لگ بھگ ۲۹-۱۸۲۸ء

(۵) رسالہ علم الکیمیا^{۲۴} از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے پریس
آگرہ ۰ ۱۸۲۸ء

کیمسٹری سے متعلق ریورنڈ چارلس کا یہ رسالہ اس کی ایک ضخیم کتاب کا پہلا حصہ ہے۔
یہ کتاب برطانیہ لندن سے پہلی بار ۱۸۱۸ء میں طبع ہوئی۔ رسالہ علم الکیمیا کا ایک اور ترجمہ
رسالہ علم جوقیل مدرستہ فخریہ حیدرآباد دکن کے لیے نواب محمد غفر الدین خان شمس الامراء نے
کروایا تھا جس کے ترجمہ میں میر آتم دہوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور
موسیو ٹنڈرس شامل تھے۔ ”ستہ شمس“ سلسلے کی یہ پہلی جلد ہے جو حیدرآباد دکن
کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۴۰ء میں شائع ہوئی۔^{۲۵}

(۶) رسالہ علم المناظر، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے پریس
آگرہ ۰ ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ترجمہ میر آتم دہوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور
موسیو ٹنڈرس نے ”ستہ شمس“ سلسلے کی کتاب مطبوعہ: ۱۸۳۹ء کے لیے رسالہ علم المناظر
کے نام سے کیا تھا۔

(۷) رسالہ قوت مقناطیس، از ریورنڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: گرین دے
پریس آگرہ ۰ ۱۸۲۸ء

اس رسالے کا دوسرا ایڈیشن مطبع العلوم دہلی سے ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا۔ دہلی کالج والوں
نے اس ترجمے کا نام تبدیل کر کے رسالہ مقناطیس کر دیا اور سرورق پر سید محمد میر کے
بجائے ان کا اصل نام سید کمال الدین حیدر شائع کیا۔ عبارت درج ذیل ہے:
”ترجمہ کیا ہوا سید کمال الدین حیدر لکھنوی کا گنج علوم مفیدہ سے“

سید محمد میر کے اس ترجمے کی ابتدا میں علم مقناطیس سے متعلق اصطلاحات کے مترادفات
درج ہیں جیسے :

Artificial Magnet — متعاطیس مصنوعی

Weak Magnet — ضعیف متعاطیس

Soft Iron — کوفت پیر لوبا

Fibre — ریشہ

ترجمہ اس کتاب میں ملی طبعوں کو آج بھی متاثر کرتا ہے۔ استقامت پذیر سوزن، نرم مقررہ فیولاد اور متعاطیس خطوط انحراف جیسے مترادفات آج بھی متعاطیس سے متعلق ترجموں میں دکھائی دیتی ہیں۔ پوری کتاب میں معدودہ چند انگریزی الفاظ، مجسمہ برتنے گئے ہیں۔^۹

ریورڈ چارلس کی اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم ہیئت کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمس" سلسلے کی کتاب مطبوعہ ۱۸۴۰ء کے لیے کیا تھا۔
(۸) مسالہ علم الماء، از ریورڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطان، بریل، گرین وے پریس، آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ "ستہ شمس" سلسلے کے لیے رسالہ علم آب کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے کیا تھا جو حیدر آباد دکن کے سنگی چھاپے سے ۱۸۲۸ء میں طبع ہوا۔
(۹) اصول منطق، نام مصنف نادر، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: دہلی، مطبع العلوم، ۱۸۴۴ء۔
دہلی کالج سے شائع ہونے والی اس کتاب کے ۵۳ صفحات ہیں۔

(۱۰) مسالہ علم الہوا، از ریورڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، لکھنؤ، مطبع سلطان، طبع اول: گرین وے پریس، آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم الہوا کے نام سے میرامن دہلوی، غلام محی الدین حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "ستہ شمس" سلسلے میں کیا تھا جو حیدر آباد دکن کے سنگی چھاپہ خانے سے ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۱) رسالہ علم الحواس، از ریونڈ چارلس، ترجمہ: سید محمد میر، نکتہ، مطبع سلطان، طبع
اول: گرین وے پریس آگرہ، ۱۸۲۸ء

اس کتاب کا دوسرا ترجمہ رسالہ علم برق کے نام سے میر آتن دہلوی، غلام محی الدین
حیدر آبادی، مسٹر جونس اور موسیو ٹنڈرس نے "تہ نشیہ" سلسلے میں کیا تھا جو
حیدر آباد کن کے سنگی چھاپے خانے سے ۱۸۳۹ء میں طبع ہوا۔

(۱۲) رسالہ متقاعد العلوم، از لارڈ براہم، ترجمہ: سید محمد میر، طبع اول: فکلتہ
۱۸۸۱ء (نحوالہ: الفہرست مرتبہ: سجاد مرزا بیگ)

یہ رسالہ Lord Brogham کی کتاب "A Treatise on the

Objects, Advantages and Pleasures of Science" کا
ترجمہ ہے۔ طبع دوم کے لیے اس کا نام سائنس کے فوائد و اعمال کر دیا گیا تھا، یہ ایڈیشن
۱۸۴۳ء کا ہے۔

(۱۳) قیصر التواضع (دو جلدیں) مؤلف: سید محمد میر، طبع اول: مطبوعہ نوکشتور پریس نکتہ و
کانپور۔ کتاب کا دیباچہ مہاراجہ دگ بجے سنگھ کا ہے۔

(نوٹ) ڈاکٹر محمد اعظم قرظی کے کتب خانہ خاص، انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی میں پہلی
جلد کے تیسرے ایڈیشن کے دو نسخے محفوظ ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے تھے۔
جلد دوم، طبع دوم، ۱۸۹۶ء کی ہے۔

سید محمد میر نکتہ و قیصر کے اس مطبوعہ کام کے علاوہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی تھے جن کی اطلاع
قدیم فہارس کتب سے ملتی ہے۔ قیاس غالب ہے کہ سید محمد میر کے علمی کام کو جب دہلی کالج سے
دوبارہ شائع کیا جا رہا تھا تو بقیہ سات غیر مطبوعہ مسودات بھی ان کی تحویل میں ہوں۔ صد انوسس
کہ سلطنت اودھ کے نامناسب انجام اور دہلی کالج کے کتب خانے میں آتش زدگی (۱۸۵۸ء)
نے وہ تمام آثار مٹا کر رکھ دیے جن سے غیر مطبوعہ کام کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ "تاریخ راسلش شہزادہ جمشید کی" مصنف: ڈاکٹر سیسٹن حائمن ۱۹۵۹ء، ترجمہ: سید محمد میر لکھنوی، نظر ثانی: پادری جان جمیز مور، منشی محمد فتح اللہ حائکمر آبادی، مطبعہ: آئینہ دست پریس، آگرہ، طبع اول ۱۸۳۹ء، مع دیباچہ پر زبان انگریزی زبان جان جمیز مور۔
- ۲۔ ڈاکٹر جان گلکرسٹ کی یہ کتاب دوسری با مجلس ترقی ادب، لاہور، نے "قواعد زبان اردو" سے نام سے شائع کی ہے۔
- ۳۔ سید محمد میر نے یہ کتاب برطانوی مورخ سر ہنری ایلیٹ ایکے از موضعین: "تاریخ ہند: بقول موضعین ہند" کے ایما پر مرتب کی تھی: "تیسرا تاریخ" (جلد ۱) پہلی بار فول کشور لکھنؤ اور کانپور سے شائع ہوئی، ڈاکٹر محمد اسلم قرنی کے معائنات انجمن ترقی ادب پاکستان، کراچی کے کتب خانہ خاص میں تیسرا تاریخ کی جلد اول کے تیسرے ایڈیشن کے دو نسخے موجود ہیں جو نومبر ۱۹۰۷ء میں کانپور سے طبع ہوئے۔ جلد دوم: طبع دوم: ۱۸۵۷ء کی مطبوعہ ہے۔
- ۴۔ دیباچہ فیصلہ تاریخ از مہاراجہ دگ بچے سنگھ سے اقتباس۔
- ۵۔ اپنی ابتدا میں یہ کتب خانہ ایک پُرانے محل میں واقع تھا جسے "پُرانا دولت خانہ" کہا جاتا تھا۔ اب دریائے گومتی کے آہنی پل اور رومی دروازے کے درمیان اس کے آثار بھی معدوم ہو چکے ہیں۔ نواب غازی الدین حیدر کے زمانے میں یہ کتب خانہ اپنے جو بن پر تھا اور اس کی فرح بخش اور توپ خانے کی عمارتوں تک پھیل گئی تھی۔
- ۶۔ مقامی اہل فن کا یہ حال تھا کہ بے مثل نثر نگار رجب علی بیگ سرور لو غازی الدین حیدر کے زمانے میں دیس نکالا تھا۔ سرور لکھنؤ سے کان پور ہجرت کر گئے اور کئی برس لکھنؤ کے فراق میں رویا کئے۔ انھیں نصیر الدین حیدر نے بھی معاف نہ کیا، یہاں تک کہ رجب علی بیگ سرور کو واجد علی شاہ کے زمانے میں لکھنؤ لوٹنا نصیب ہوا۔ "فسانہ عجائب" کی تکمیل ۱۲۴۰ھ مطابق ۱۸۲۴ء کی ہے۔ دوسری طرٹ نصیر الدین حیدر رجب ۱۸۳۸ھ میں تخت نشین ہوا تو پادری ہنری مارٹن کی فارسی میں ترجمہ کردہ بائبل (تکمیل: ۱۸۲۶ء) اسے تخت نشینی

کے موقع پر پیش کی گئی اور اُس نے انعام سے نوازا۔

۷۔ صفحہ اول: رسالہ معاهد العلوم، مطبوعہ گلشنہ طبع اول ۱۸۴۱ء

۸۔ مولانا حکیم محمد نعیم اخنی خاں رامپوری (۱۸۵۹ء - ۱۹۳۲ء) مولف تاریخ اودھ (۵ جلدیں) مطبوعہ نفیس اکیڈمی کراچی، طبع سوم جنوری ۱۹۷۸ء، نواب محمد علی شاہ کی تخت نشینی سے متعلق رقمطراز ہیں:

”۲. ربیع الثانی ۱۲۵۳ھ مطابق ۸ جولائی ۱۸۳۷ء کو چھ گھنٹہ دن چڑھے یہ رسم ادا ہوئی، حاضرین موقع، روش الدولہ اور سبحان علی خاں اور دوسرے اراکین سلطنت اور ملازمین شاہی نے نذریں گزرائیں اور ابوالفتح معین الدین، محمد علی شاہ کہلانے لگے۔“ (جلد پنجم: صفحہ ۲۱-۲۲)

نواب فوت محمد خاں والی جادوہ کی کتاب ”سیر الممتم“ میں مذکور ہے کہ مسند نشینی کے وقت محمد علی شاہ مرض تشنج میں پاؤں سے منہ دور تھے۔ اپنے بیٹے کو ثریا جاد خطاب نے کمران کی دیہید کی منظوری لارڈ آکلینڈ گورنر جنرل سے چاہی۔ چنانچہ اس کی منظوری آگئی۔ واضح رہے کہ محمد علی کے بیٹے اور دیہید اجد علی شاہ ثریا جاد کے عہد میں مدرسہ شاہی کی بنیاد پڑی اور رصد خانہ سلطانی درست ہوا۔

مولف ”تاریخ اودھ“ کے مطابق محمد علی شاہ غازی اور سرکار کپنی کے درمیان اجادی لائزر مطابق ۱۱ ستمبر ۱۸۳۷ء کو ایک عہد نامہ قرار پایا جس پر بادشاہ نے بشکل رضامندی ظاہر کی۔ نئے عہد نامے کی رو سے عہد نامہ منقذہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کی کئی ضمانت میں ترمیم کی گئی مگر کورٹ آف ڈائریکٹرز نے اس عہد نامے کو نامنظور کر دیا اور حکم دیا کہ جس طرح کا رابطہ ایک ایک اس ملک کے ساتھ جاری رہا ہے وہی آئندہ رہے گا۔“ (جلد پنجم: صفحہ ۲۵-۲۶)

واضح رہے کہ ۱۰ نومبر ۱۸۰۱ء کو محمد علی شاہ غازی کے والد نواب سعادت علی خاں (۱۷۲۲ء - ۱۸۳۹ء) نے اس عہد نامے پر جو پہلے سے مرتب تھا دستخط کیے تھے اور ۴ نومبر ۱۸۰۱ء کو بنارس میں دریائے گنگا کے کنارے لارڈ ولزلی نے اس کو اپنے نام سے حتم کیا۔ اس عہد نامے کے موافق سرکار کپنی کو وہ ملک حاصل ہوا جس کی آمدنی سکھوں سے ایک کروڑ

پینتیس لاکھ بارہ ہزار آٹھ سو اٹھتر روپیہ بارہ آنہ تین پائی سح خرچہ تحصیل کے تھی۔ (بحوالہ تاریخ اودھ "جلد چارم صفحہ ۳۹)

محمد علی شاہ غازی کا انتقال ۸ مئی ۱۸۷۲ء کو ہوا اور امام باڑہ حسین آباد میں دفن ہو کر "نبردس منزل" لقب پایا۔ (بحوالہ تاریخ اودھ)

- ۹۔ بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری
- ۱۰۔ بحوالہ "تاریخ اودھ" حصہ چارم صفحہ ۱۵
- ۱۱۔ بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری
- ۱۲۔ بحوالہ "تاریخ اودھ" از محمد نجم الغنی خاں رامپوری جلد سوم صفحہ ۸۰
- ۱۳۔ بحوالہ دیباچہ "رائس" مترجم سید محمد میر، مطبوعہ آگرہ گرین رے پریس، طبع اول، دسمبر ۱۹۳۵ء
- ۱۴۔ ایضاً۔
- ۱۵۔ پردیپ گز آف دی کالج آف ورث ولیم ہوم ڈیپارٹمنٹ پٹنہ، پردیپ گز آرکیئیل سلیٹینس جلد ۱، ۲ اسپرٹل ریکارڈ ڈیپارٹمنٹ، دہلی۔
- ۱۶۔ مدرسہ خیات آگرہ کے لیے کیے گئے تراجم طلباء کی سہولت کے لیے رومن رسم الخط میں شائع کیے گئے تھے۔ اس نوع کی "اناٹومی" سے متعلق ایک کتاب کا حوصلہ مختلف فہارس کتب میں مل جاتا ہے۔
- ۱۷۔ بحوالہ "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" از علامہ عبد اللہ یوسف علی نواباد ہندوستانی اکیڈمی (دہلی) طبع اول: ۱۹۳۴ء، صفحہ ۱۵۸۔
- ۱۸۔ بحوالہ "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میر حسن، مولوی، حیدرآباد دکن، ادارہ ادبیات اردو خیریت آباد، بار اول: ۱۹۳۹ء
- ۱۹۔ "الفہرست" مرتبہ: سجاد مرزا بیگ دہلوی، حیدرآباد دکن، نظام پریس، طبع اول: ۱۹۲۳ء نیز "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میر حسن، مولوی، حیدرآباد دکن، ادارہ ادبیات اردو خیریت آباد، بار اول: ۱۹۳۹ء
- ۲۰۔ حواشی، ترجمہ "پیش لفظ" از پادری جسان جیمز مور، مطبوعہ "قومی زبان" کراچی

شماره مئی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۶۳

۲۱۔ بحوالہ "مغربی تصانیف کے اردو تراجم" از میرسن، مولوی

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ "مغرب سے نثری تراجم" از مرزا حامد بیگ، ڈاکٹر۔ طبع آدل: "مقتدرہ قومی زبان" اسلام آباد

۱۹۹۸ء، صفحہ ۲۵۷

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۵ بحوالہ "النہرۃ"۔

شعری ترجمے کے آداب

قاضی سلیم

اُردو میں تخلیقی ادب کے ترجموں کا کام غیر ضروری اور غیر اہم سمجھا جاتا ہے۔ خود مکتفی ہونے کا احساس شاید ہم میں کچھ زیادہ ہی ہے، یہاں تک کہ اپنے ہی ملک کی دوسری زبانوں کے شہ پاروں سے بھی واقف نہیں ہو پاتے جب کہ دوسری زبانوں والے باری اکثر اچھی تحریروں سے آشنا ہیں بلکہ ان سے اپنی زبانوں میں نئے چراغ جلا رہے ہیں۔ اسی طرح یورپ میں اگرچہ کئی زبانیں ملی جاتی ہیں مگر ابھی ترجموں کے توسط سے خصوصاً انگریزی کے واسطے سے پورا برعظم ایک لڑی میں پُر دیا ہوا لگتا ہے۔ بڑے شاعر اپنے سے کمتر درجے کے شاعروں کے ترجمے میں عار نہیں سمجھتے بعض مترجمین نے تخلیقی فن کاروں سے زیادہ عزت حاصل کی ہے۔ اسپین، یونان، فرانس یا جرمنی کسی زبان میں کوئی بڑا اعزاز حاصل کرے تو اس کے کسی کئی ترجمے لائبریریوں میں پہنچ جاتے ہیں کسی بھی ادبی تحریک یا نزاع کی گونج ہر جگہ سنائی دینے لگتی ہے۔ جاپانی زبان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جس وقت یورپین شاعری کے ترجمے وہاں پہنچے تب ہی جاپانیوں نے اپنی عظیم ادبی روایات کی بازیافت کی۔ انسانی سوچ اور تخلیقی روکے ہر موڑ سے آج ترجموں کے واسطے سے ہم اسی طرح واقف ہیں جس طرح سائنس کی کوئی نئی دریافت یا اختراع دُنیا میں تھلکے پھا دیتی ہے چاہے اس کا ظہور کسی جگہ ہوا ہو۔ ایک اور ڈھنگ سے سوچیے جس طرح مادہ فنا نہیں ہوتا آمیزش سے اپنی ہیئت اور شکل تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح جب کسی انسانی

ذہن میں خیال جنم لیتا ہے تو پھر وہ کبھی نہیں مڑتا 'بیچ کی صورت الگ الگ زمینوں میں بار بار بویا جاتا بار بار پھوٹتا ہے۔ مخالفت اور تضادات کے امتزاج سے نئے نئے روپ لیتا ہے کہ ہم اسے شاید پہچان بھی نہ سکیں۔ نیا ماحول اور نئی آب و ہوائے مزاجوں سے مل کر ارتقاء کی کڑیاں جڑتی چلی جاتی ہیں، نصلوں کے پھیر بدل سے زمینیں اپنی زرخیزی قائم رکھتی ہیں۔ زندہ ساج کا زندہ ادب تہذیبی لین دین سے رواں دواں رہتا ہے۔ جو اس غم سے کو تازہ کار رکھنے کے لیے نئے نئے در پیچے کھلتے رہنے چاہئیں ورنہ عادی آنکھوں کے اندھے پن اور عاری کانوں کے بہرے پن کی وجہ سے زندگی میں اکٹا ہٹ بے تعلقی بالآخر بے معنویت کا جنم ہوتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر گروہ کی شناخت کے لیے علیحدہ علیحدہ زبانیں اسی لیے دی ہیں کہ کہیں ساری دنیا ایک جیسا نہ سوچنے لگے 'محدود نہ ہو جائے' خیال کے سوتے ہر جگہ سے پھوٹیں، دریا ایک دوسرے سے ملیں لا محدود سمندر بنتا رہے کئی اسرار کھلیں تو کئی سوال کرنے والے بیدار ہوں۔ ہر طلسم کے کئی کئی حل نکلیں۔ اس طرح سوچیے۔ دیکھیے یہی ترجمے کا جواز بھی ہے اور شاید حاصل بھی۔

اُردو اپنی ساخت ہی میں فارسی کو سمیٹ کر اٹھی تھی۔ ہندوستانیت کے غیر کا سلسلہ دکن سے آگے دور تک قائم نہیں رہ پایا۔ پھر بھی اس دھرتی نے فارسی 'عربی' سے کاٹے ہوئے قلم کو اس کی اپنی جڑیں عطا کر دیں۔ آج وہ خود مختار زبان کے روپ میں پھل پھول رہی ہے گویا اُردو مزاجاً خود ترجمہ، اخذ اور لین دین کی زبان ہے۔ جب تک اُردو کا محاورہ بننا شروع ہوا تو فارسی کے محاورے ترجمہ کر کے قبول کر لیے۔ بولی سے ادبی زبان بن جانا اتنی جلد ممکن نہیں تھا۔ اپنے دامن کی کشادگی اس کی تیز رفتاری اور ارتقاء کا راز تھی۔ قبشیہوں، استعاروں، تعلیموں کا ایک نظام بنانا یا مل گیا ورنہ اس کے لیے سو سال اور نکل جاتے۔

حیرت اس بات پر ہے کہ تاریخی لحاظ سے جس زبان میں یہ سلسلہ پہلے شروع ہوا اور عملی دوڑ میں پیچھے رہ گئی۔ ہندوستانی زبانوں میں بنگالی اور ملیالم ایسی زبانیں ہیں جو ایک حد تک کہ ارض سے بڑی ہوئی ہیں۔ گجراتی اور مرہٹی میں رجحان کچھلی دودھائیوں سے شروع ہوا ہے۔ ہندوستانی زبانوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی ہم سرکاری کوششوں سے کچھ تیز ہوئی

ہے مستقبل میں اچھی امیدیں وابستہ کی جاسکتی ہیں، فائدہ پہنچانے اور مستفید ہونے کا کام بہت کچھ باقی ہے مگر اردو میں ابھی فضا ہی بھول نہیں ہوئی۔ باذوق اردو گریجوایٹ نظم طباطبائی کی اعلیٰ نظم پرشکرو قانع نظر آتے ہیں۔ میراجی اور حسن الدین کے عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابلِ اقتناء نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی خط۔ انصاری، بدیع الزماں صاحب، اجاز احمد کا مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی ان کی انفرادی نکلن ہے

یقیناً ادھر ساتھ ساتھ اکیڈمی اور ترقی اردو بورڈ نے نثر کی طرف قابلِ قدر پیش رفت کی ہے۔ کئی اچھی کتابیں لکھی ہیں۔ ویسے کہانی، ناول، ڈرامے کو دوسری زبان میں منتقل کرنا نسبتاً آسان ہوتا ہے اس لیے علمی کتابوں کی طرح وضع اصلاحات کی ذمہ داری بھی نہیں آتی۔ جزئیات کی تفصیل، کردار کی گفتگو، ابرو عمل پڑھنے والوں کو انجمنی مضامین سے آشنا کر کے ان مضامین میں قاری کو سانس لینے پر آمادہ کر لیتے ہیں جہاں تخلیق کار نے جانا چاہتا ہے۔ کہانی اچھی ہے تو نفسیاتی طور پر بھی قاری جلد ہی اپنے آپ کو نئے ماحول کے سپرد کر دیتا ہے۔ شاعری میں یہ سہولت میسر نہیں رہتور میں احساس اور جذبے کی آمیزش سے ایک ہی لفظ کے کئی کئی معنوی سامنے جم لیتے ہیں۔ کئی یہ بعض دفعہ صرف لہجے سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ترجمہ کرنے کے لیے دکنٹری کی آگاہی کافی نہیں ہے۔ اس تخلیقی رو کے ساتھ چلنا ہوتا ہے جو لفظوں کے سیل کے نیچے بہتی ہے اس لیے شعری ترجمہ نثری تخلیق سے مقابلت زیادہ محتاط رہنے کا طالب ہوتا ہے۔ آج میں صرف شاعری کے ترجمے تک اپنی بات محدود رکھوں گا۔ دو طرح کے ترجمے سامنے آتے ہیں۔ ایک تو وہ جو ان باذوق حضرات کی کاوش کا نتیجہ ہیں جو خود شاعر نہیں تھے۔ کوئی تخلیق پسند آئی زبان دانی کے بل پر مماثل الفاظ میں ڈھال لیا۔ دراصل یہ ترجموں کے لیے رت ڈرافٹ ہیں اور بعض دفعہ مضحکہ خیز نتائج سامنے آتے ہیں نہ ان سے اصل شاعر کی عظمت یا انفرادیت کا پتہ چلتا ہے نہ اپنی شاعری کی خوبیاں جگہ پاتی ہیں مجھے تو ان ترجموں کی درسی افادیت پر بھی شک ہے۔ بیزار کن صورت حال پیدا کرنے کا سبب بھی بن سکتے ہیں۔ اس لیے سرے سے میں ان ترجموں کو فی الحال نظر انداز کرتا ہوں، زبان دانوں سے ضرور فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ آئندہ استفادے کی بات میں اس وقت کروں گا جب ترجمے کے

طریقہ کار کا ذکر ہوگا۔

دوسری طرح کے تجربے وہ ہیں جو شاعروں نے کیے۔ میرا انہی تجربوں سے واسطہ ہے۔ یہ واسطہ اس لیے نہیں کہ شاعر بحر میں ڈھالنے کا اہل ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ وہ کوئی خیال از سر نو تخلیق کر سکتا ہے اور کنایہ کی زبان جانتا ہے۔ نظم زبان سے کٹ کر مردہ چلاتی ہے۔ اپنی زبان کی نئی روح پھونکنا دراصل سیمائی کا عمل ہے یہ ترجم کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان شاعروں کے لیے کچھ اصول مدون کرنے کی جرات تو نہیں کروں گا البتہ تجربے کے طویل تجربے کے بعد مجھے جو کٹھنایاں پیش آئی ہیں ان کا احاطہ کرنے کی کوشش کروں گا ممکن ہے یہ باتیں میرے پڑھنے والوں کو بعد میں کام آئیں۔

در اصل یہ تجربے شروع شروع میں میں نے اپنے لیے کیے تھے کہ جب طبع رواں نہ رہے تو مشق سخن کا بہانہ بنا رہے مگر بعد میں یہ مشق پکلی کی مشقت ثابت ہوئی۔

میں نے دیکھا کہ دوسری زبان کی شاعری کا کچھ حصہ سمجھ میں نہیں آ رہا ہے کچھ حصہ پہلے نہیں پڑتا حالانکہ دکنشہری میں سارے مماثل الفاظ موجود ہیں آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ بظاہر ہر لفظ کے معنی جاننے کے باوجود الفاظ کا یہ طلسمی تال میل ہم سے دور جاکھڑا ہوتا ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاعری کے چند بنیادی محوروں اور آفاقی محرکات پر غور کیجیے جو عام طور پر شاعری کا موضوع بنتے ہیں۔ انسانی جبلت انسان کا مشترکہ تجربہ ہے مگر اس کے اظہار کی حد بنیدیاں مختلف ہیں۔ انسان، سماج، کائنات اور خدا کے رشتے کا مسئلہ بھی کے لیے ہے مگر رشتوں کی تہذیب اور ترتیب کا انداز الگ الگ ہے۔ ازلی المیاتی عناصر حیے موت اور گزر جانے والے وقت کی ناگزیریت سب کی سوچوں کا محور ہے مگر ان سانچوں سے نبرد آزما ہونے یا انھیں انیگز کر لینے کے مدارج مختلف ہیں۔ جنس کا جذبہ عالمگیر ہے مگر محبت اور اخلاقیات کے سہارے اس کے ارتفاع کی بلندیاں الگ الگ ہیں۔ جو مشترک ہے وہ کچھ میں آتا ہے جو مختلف ہے اُلجھاؤ میں ڈالتا ہے اور پھر عقیدے، الوہی حکایتیں، لوک گیت، لوک کہانیاں، کلاسیکی ادب کا ذخیرہ، تاریخ کا جدیداتی دباؤ، اساطیری نظام یہ ساری جانی انجانی باتیں ملک ملک کی شاعری کو نیا مزاج نیا رنگ اور آہنگ دیتی ہیں بلکہ شاعری ان خزانوں سے اپنی طاقت حاصل

کرتی ہے جو نہ صرف اس زبان کے لکھنے بلکہ پڑھنے والے کی نگاہ میں رچا بسا ہوتا ہے۔ اجتماعی لاشعور میں موجزن ہے۔ شاعر کے ایک اشارے پر مماثلات غیر محسوس طور پر بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ ایسی شاعرانہ منطق جنم لیتی ہے جو راستہ لون کو چھو کر اپنی بات بنا کسی دلیل کے منوانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ نظم و نثر کے طریقہ کار کا یہی فوق دراصل ترجیح کرنے والے کے لیے شکل پیدا کرتا ہے۔ اس لیے کہ نظم کے نامیاتی پیکر میں شاعر کی اپنی واردات کے اسنے اس کے منک کا درختہ مخصوص تناظر میں خشکیں بدل بدل کر نثر تک ہوتا رہتا ہے۔ بعض دفعہ پڑھتے لکھتے بغیر بھی ہم اپنی سانسوں کے دریے اپنے درختے کو کھینچتے اور چھوڑتے ہیں اسی لیے تو ایک منایہ سے بھی ایک فضا ذہن میں زندہ ہو جاتی ہے۔ شاعر ہم پہنچنے کی یہی آسانی جو اس زبان کے پڑھنے والوں کو حاصل ہوتی ہے نثر میں کرنے والے کے لیے راہ کی دیوار بن جاتی ہے۔ تلمیح تمثیل سبباز کی تہہ داریوں کو سمجھنے سمجھائے بغیر شاعری کا بھرپور تاثر ممکن ہی نہیں۔ مذکورہ بالا پس منظر کی جانکاری ضروری ہے تبھی ترجیح نگار نظم کو نئے روپ میں قابل قبول بنایاے گا یا ممکن ہے اسے کسی وقوعہ یا کردار کا مائل اپنے ہاں لے جائے جیسے میں نے کیوہڈ کے لیے ایک جگہ بدن کا نعم البدل ڈھونڈ لیا تھا۔ مماثلت تو سبھی فہم اور یا جوج ماجوج میں بھی تلاش کی جاسکتی ہے۔ مگر یہ تلاش زیادہ سودمند نہیں ہوگی۔ اس طریقہ کار سے معنویت فروج ہونے کے امکانات بھی ہیں۔ بہتر یہی ہوگا کہ پڑھنے والے کو حتی الامکان نئی فضاؤں میں پہنچانے کی کوشش کی جائے تاکہ نئے دریچے وا ہوں۔ زندگی کی ایک اور جہت سے آشنائی ہو۔ اجنبی فضاؤں کی اڑان نئی دنیاؤں کی سیر میں ایک کھوج کی لذت بھی ہے مگر احتیاط اس امر کی لازمی ہے کہ ماحول اتنا غیر مانوس نہ ہو کہ پڑھنے والے کے ذہن کا سوچ ہی آت ہو جائے اور چھوڑ چھاڑ کر بھاگ نکلے۔ اجنبیت کو گوارا بنانے کی ایک قابل عمل صورت تو یہ ہوگی کہ ہر اشارے پر ایک توضیحی ٹکڑا جوڑ لیا جائے یا اپنے ملکی تصورات کی یا اعتقادات کی آمیزش سے اپنا پن پیدا کر لیا جائے۔ ایک مثال سے یہ نکتہ واضح ہوگا۔

بہت دن ہوئے ڈاؤسن کی ایک نظم پسند آئی "I love you in my own

Fashion" میں نے ترجمہ کیا: چاہا ہے میں نے اپنے ہی انداز میں تجھے۔ دی ہے صدا تو اپنی

ہی آواز میں تجھے، بظاہر یہ دوسرا مصرع جو متفق ہے غیر ضروری تھا اس لیے کہ ترجمہ تو پہلے
 مصرع میں نکل ہو گیا۔ مگر یہی وہ کلیہ ہی نکلا ہے جس پر شاعر زور دینا چاہتا ہے My Fashion
 کے بجائے My own Fashion کا فرق ملحوظ رکھتے ہوئے یہ ضروری تھا کہ پڑھنے والے کی
 کچھ دیر توجہ جمائے رکھنے کے لیے ایک اور مصرع اسی خیال کا آگے بڑھایا جائے اس لیے کہ
 آگے پوری نظم اسی دعوے کا جواز پیش کرتی ہے۔ مصرع ذہن میں بیٹھا رہے تو پھر آگے نظم
 بڑھتی جائے۔

کل قص وئے کے دور بہت دیر تک چلے
 جہانے گا آہ کون مگر دل کے مرے
 کیا کیا یہ چاہتا تھا کہ ہو تیز تر شراب
 دیوانہ وار قص کروں ساز بیخ اٹھیں
 سعی سکون قلب اکارت مگر گنی
 جب رقص ختم گیگ تو قیامت گزر گئی

اس تجربے کا یہ مزاج مغربی ہے کہ ان کا روزمرہ کامول اور ہم سے لٹنا مختلف ہے۔
 ہمارے اپنے محبت کے ڈھنگ نہیں کہ ہم، بھر کی گھڑیاں رقص وئے کی محفلوں میں گزاریں یا کسی
 گل رُخ کے لبوں کے لمس سے غم بھلا لیں۔ اگر اس نظم کا لفظی ترجمہ کر دیا جاتا تو داسونیت کا نیم مزاج
 نتیجہ برآمد ہوتا۔ مشرقی مزاج یہ ہے کہ شب بھر آنسوؤں کے سیلاب بہاتے گزرتی ہے یا وحشت میں
 جیب و گریباں چاک کر کے ہم جنگل میں نکل جاتے ہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے اس فرق کا احسا
 تھا اس لیے ہر موڑ پر مشرقی جذبات کی آئینہ نشی سے محبت کو گہرا اور متبرنا پڑا تب جا کر اس
 انداز کے محبت کرنے والے کے لیے ہمدردانہ فہم اور درد مندانہ یگانگت پیدا کی جاسکی تھی مشرقی
 ذہن آگے آنے والے اشعار کی تہ میں محبت کے کرب تک پہنچ پاتا۔

میں نے کسی کے ہونٹ ملائے تو درمیاں
 تیرا ہی عکس آگیا اور تشنگی رہی

دل کے مرے تشنگی رہی، قیامت گزر گئی جیسے ٹکڑے سب الماتی ہیں۔ محبت کو

ماورائیت سے جوڑے بغیر ہم محنت کو ہوس کا نام دیتے ہیں۔ اس طرہ کی پیوند کاری ترجمہ نگاری کی کمزوری نہیں بلکہ فن کاری کا جزو ہے۔ انگریزی سے اردو ہی میں نہیں بلکہ انگریزی میں ترجمے کرتے ہوئے بھی انہی مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسے ایل بائٹم کو اپنی کتاب ہندوستان کا نشان دار ماضی میں کئی جگہ وید اور دوسرے سنسکرت کے متروک کاترجہ کرنا پڑا۔ بڑی حد تک اس کے جادو کو منتقل کرے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس موقع پر ذمے داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے پیوند کاری والا راستہ ہی اپنایا ہے، پہلے طرہ پر اقرار کیا ہے "ان میں (رگ وید کے متروک) اکثر لفظی تراجم نہیں ہیں کیوں کہ ہندوستانی فلاسفی زبانوں کا کردار انگریزی کے کردار سے اتنا مختلف ہے کہ بہترین لفظی تراجم بالکل بے مزہ، بدترین اور یقینی طور پر مضحکہ خیز ہوجاتے ان مقامات پر میں نے اصل متن سے گریز کیا ہے تاکہ مقصد قاری کے لیے واضح تر ہوجائے لیکن جہاں جہاں بھی ایسا ہوا ہے میں نے مصنفین کے مافی الضمیر ہی اپنی فہم کے مطابق ایمان دارانہ تعبیر کی کوشش کی ہے۔ دو الگ الگ مدار جہاں قریب ترین فاصلے پر آجائیں وہی سچا نقطہ اتصال تصور کیا جانا چاہیے کس وقت دن کا اور کہاں سے رات شروع ہوئی کہنا مشکل ہے۔

فہم اور ذوق اس نقطے کی نشان دہی کر سکتا ہے جو نظم کے مزاج کے مطابق ہوگا۔ ویسے یہ بات اصول سازی کے نقطہ نظر سے الجھی ہوئی نظر آتی ہے مگر عملی طور پر مثالیں سامنے ہوں تو ذہن اور حساس قاری خود بھی تصفیہ کر سکتا ہے کہ آزادی کی یہ رسی کتنی دراز ہو، آپ بھی ایک دو بار پڑھنے پر حدود متعین کر سکیں گے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آزادی لینے کی بات ذوق پر پھوٹنے کے بجائے کیا کوئی ایسا اصول مدون کیا جاسکتا ہے جو رہنمائی کر سکے۔ میرا جواب اثبات میں ہوگا۔ ظاہر ہے میں مستند نقادوں کی طرح فارمولے کی صورت میں پیش نہیں کر پاؤں گا، ہاں تمثیل سے اپنا اظہار کر سکوں گا۔ نشر کا ایک عام سا جملہ لیتے ہیں: "وہ ہوا کے دوش پر سوار محبوب کے دروازے پر پہنچا" اب اس کی روح وصال یار کی شدید خواہش، تیز نقاری سے حاضری، آپ اسی بات کو کئی کئی دھنگ سے بدل کر کہہ سکتے ہیں: "ایک پلکارے میں محبوب سے جا ملا، اڑ کر محبوب کے پاس پہنچ گیا، گھوڑا دوڑانا ہوا محبوب کے گھر واپس آیا، بجلی کی طرہ لوٹ آیا، محبوب سے

اسی جلدی اگر ملاحظہ کیے گئے ہیں تو اسے رتھ یا ہوائی جہاز میں یا ٹرین میں واپس کریں مگر دور کرنے کا آپ کو حق نہیں۔ اس لیے اصل شاعر نے ملن کی تڑپ ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا اگرز یا انحراف ہیئت اور کٹن میں ترجمہ کا حسن ہے مگر نظم کے باطن میں اس کا نفوذ ترجمہ کے لیے جائز نہیں جیسے مذہب میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ جب بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت ضروری ہو جائے مگر مذہب کی بنیادی روح میں اجتہاد کفر ہے۔ اس نازک فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھیے تو کبھی کوئی طواغیت نہ ہوگا چاہے نظم کا ظاہری ڈھانچہ بدل کر رکھ دیں۔

اب اس فرق کو سامنے رکھ کر آپ ایک ہی نظم کے دو ترجمے پڑھیے۔ یہ نظمیں مقابلے کے لیے پیش نہیں کی جا رہی ہیں بلکہ دو ترجمین کے علیحدہ علیحدہ رویوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کچھ دن پہلے ظ۔ انصاری نے "پسترنیک دوبارہ زندہ ہو گیا" کے عنوان سے پسترنیک کی دو تین نظموں کا ترجمہ انقلاب میں شائع کروایا تھا۔ مجھے یاد آیا کہ ۱۹۷۲ء میں میں نے بھی میکائل ہیری کے انگریزی ترجموں کو بنیاد بنا کر اردو میں پسترنیک کو متواتر کروایا تھا۔ مذکورہ بالا نظم 'Fame' اس میں شامل تھی اب جو دونوں ترجموں کو دیکھتا ہوں تو ان میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ چونکہ ظ۔ انصاری روسی کے ڈاکٹر، پشکن کے مترجم روسی اردو ڈکشنری کے مرتب۔ ظاہر ہے اُن کی زبان دانی مسلم ہے، مجھے صحن شاعر کا آتی ہے۔ روسی زبان کی الف بے سے ناواقف پسترنیک میکافسکی اور لورکا کے سارے ترجمے انگریزی کے واسطے سے کیے ہیں۔ اس لیے مجھے شک ہوا کہ شاید انگریزی ترجمے ہی میں کچھ گڑبڑ ہو۔ چنانچہ ڈاکٹر بھٹناگر سے رجوع کیا جو مراٹھواڑہ یونیورسٹی میں روسی زبان کے پروفیسر ہیں۔ نظم کا ایک ایک مصرع پڑھ کر روسی سے مطابقت تلاش کی گئی تو پتہ چلا کہ میکائل ہیری نے پسترنیک کی بہترین نمائندگی کی ہے جس کی بنیاد پر میں نے اسے اردو میں منتقل کیا تھا۔

تینوں نظمیں پیش ہیں تاکہ آپ ایک حد تک مذکورہ بالا نکتے کو سمجھ سکیں۔ آپ کے سامنے دو معیار ہوں گے۔ نظم کی اصل روح مجروح تو نہیں ہوئی (اس کے لیے علیحدہ علیحدہ بند پڑھیے) دوسرا معیار ہوگا۔ ترجمے سے قطع نظر کر لی جائے تو طبع زاد نظم کی صورت میں شروع سے آخر تک کیا اپنے بل بوتے پر نظم کھڑی ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں معنوی اکائی

مستی ہے یا نہیں۔ (اس کے لیے پوری نظم ایک ساتھ پڑھ کر دیکھنا ہوگا)
 عام طور پر نظموں کے ترجمے پڑھنے پر نظمیں بے ربط لگتی ہیں، نظم کا ہر مصرعہ وقت
 نظر آتا ہے، اکھڑے اکھڑے مصرعے یا علیحدہ علیحدہ بندوں میں کوئی خاص ہی یا، لطیفی رشتہ بھی
 آتی نہیں رہتا جس کی وجہ سے پڑھنے والا گھبرا اٹھتا ہے۔ خلیقی روئے نچرل بہادری قائم رکھتے بغیر
 کوئی ترجمہ اچھا ترجمہ نہیں کہلا سکتا۔

اُردو کے شاعروں کا ایک دلچسپ شغل الفاظ کے طوطا مینا بنانا کا بھی ہے۔ اسی
 مینا کاری کے شوق میں یہ خالی عموماً پیدا ہو جاتی ہے اب آپ نظمیں پڑھیے :

— جوہر س پستہ نیک ۱۹۶۰-۱۹۹۰ —

انگریزی ترجمہ : میکائل ہدیدی

FAME

Fame's not a Pretty Sight,
 Won't lift you to the cloud.
 No need to hoard your notes
 Or trepible over what you right.

اُردو ترجمہ : قاضی سلیم

منظوم ترجمہ : ط - انصاری

شہرت

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا

دل کش منظر نہیں شہرت ہمارے واسطے
 بادلوں تک اونچا اٹھنے کا یہ ذریعہ بھی نہیں
 مسودوں کا ایک اک پرزہ سمیٹیں کس لیے
 اپنی تحریروں پہ جب یہ دل تڑپتا بھی نہیں

بہت اچھا نہیں مشہور ہونا
 نہیں ملتی ہے شہرت سے بلندی
 پڑانے کاغذوں، پرزوں کی خاطر
 یہ اتنی دیدہ ریزی، دردمندی

Success is not your aims,
 Nor noise, but gift of self
 Shameful to be a legend
 On all lips, and empty name.

شورِ تحسین سے الگ ہر راہ دا سے اورا
لذتِ تخلیق سے خود منتہائے شاعری
لوگ جیتے جی جو انسان بنادیں بھی تو کیا
باعثِ رسوائی ہے ہر کھوکھلی نام آوری

ہر کاری کا مقصد — خود پساری
ذوقِ شہرت و اقبال مندی
اگر بن کچھ کیے ہی نامور ہو
تو بے شرمی ہے ایسی خود پسندی

To win, before you die,

The friendship of the spaces

And hear the future speak

Means living a life and not a lie.

وقت کی ہمنوں پہ اپنی انگلیاں ہوں ہر گھڑی
آشنائی اور کامل آشنائی چاہیے
اک جہاں اندر جہاں ہے زندگی در زندگی
منکشف ہو جائیں گے یہ راز، فردا بول اٹھے

جیو، جینا ضروری ہے، مگر یوں
کہ دعو ہو، نہ اپنے آپ پر ناز
کھنے دنیا کا دل، برے محبت
پڑے کانوں میں مستقبل کی آواز

Censor what the world reads

Not of your books, but you;

A sideline in the margin

Is all a chapter of living needs.

لوگ جو پڑھ کر سمجھتے ہیں وہ شاید ہم نہیں
ہستی بے مایہ کیا ہے اپنی، خوابوں سے الگ
حاجتوں کے باب میں بس حاشیے کی اک کھیر
احتساب اپنا کریں اپنی کتابوں سے الگ

رہیں تقدیر میں سادہ درق بھی
مگر تحریر میں رہنے نہ پائیں
کتابِ زندگی ہو جا بجا صاف
کئی اک باب لکھنا چھوڑ جائیں

Merge into privacy

Like landscape into fog,

Blinding the passer-by

With absolute nothingness to see.

کبھی منظر سے گم ہونا ہے لازم
چھپانا اپنے قدموں کے نشانات
گھنے کھٹ میں چھپ جاتے ہیں جیسے
زسرتا ہوا مناظر اور مکانات
فلوتوں میں ہم کبھی ٹیڈی تو ڈوبیں اس طرت
جیسے کہرے میں چھپے منظر زمیں تا آسمان
راہ و جو پاس سے گزرنے تو گزرنے بے خبر
سطح پر جیسے کبھی تھا ہی نہیں اپنا نشان

Though other pairs of feet

Will tread your living footsteps

It will not for your to settle

What's victory and what's defeat.

بلا سے ہر طرف ڈھنڈیا پئے تو
پٹے آئیں گے کرتے جستجو لوگ
شکست و فتح کو خود تو لگنا مت
کہاں کے شادیانے اور کہاں سوگ
ڈھونڈنا نقش قدم چھپے کوئی آئے تو کیا
آگے آگے جا رہے ہیں ہم تو اپنے راستے
کس جگہ ناکام تھے ہم اور کہاں پر کامیاب
آنے والے دور میں ہوتے رہیں گے فیصلے

And yet you must defend

Each inch of your position,

To be alive, only

A live only to the end

کچھ جانا نہیں رتی برابر
نہ چہرے پر نہ دل میں ہو کہیں پھانس
مگر جینا ہے جینے جاگتے ہی
جہاں تک آئے جائے آخری سانس
چومکھا لڑتے رہیں کرتے رہیں اپنا دفاع
اپنی منزل سامنے ہو اپنا موقع سامنے
چاہتی ہے زندگی ہر سانس جینے کا ثبوت
استواری چاہیے ہر مدعا کے واسطے

یہ بحث طویل ہوگئی حالانکہ یہ مرحلہ نام قابل عبور نہیں۔ ترجمہ نگار کی دوسری بڑی مشکل تو نظم کے صوتی نظام کو جاننے کی ہے۔ لفظوں کے آثار چڑھاؤ اور آوازوں کے نچاؤ سے بہت سی ان کہی باتیں نظم میں شامل ہو جاتی ہیں جو جادوئی بول بن کر تاثیر میں اضافے کا باعث بنتی ہیں۔ سانی باریک بینوں نے تو اکثر حروف تہجی کے جذباتی اثرات کا بھی پتہ چلایا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مصور کے لیے ہر رنگ کے علیحدہ علیحدہ معنی ہوتے ہیں۔ میں ان حدود تک تو آپ کو نہیں لے جاؤں گا مگر نرم دھیمی آوازوں سے کرخت شور تک کئی مدارج میں آپ کے کان خود مرتق کر سکتے ہیں۔ یہ آوازیں آج کی نظم میں ایک ہم عنصر بھی جاتی ہیں۔ دھڑکتے دل کی گفتگو کے لیے ہستی ہکلاتی کا نا بھوسی ہی اچھی لگے گی۔ صوتی تاثرات کا شعری استعمال ہمارے لیے ایسا نیا بھی نہیں۔ میرانیس نے رزم بزم کے تضادات کو آوازوں کے جادو سے ابھار کر دکھادیا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کی ساری محاکات کا صوتی ٹھیکوں پر درود مدار ہے۔ اقبال کی کامیاب نظموں کا تاثر بڑی حد تک بلند بانگ آوازوں کا رہن منت ہے۔ ترجمہ کی شکل یہ ہوتی ہے کہ لفظوں کے معنوی بدل میسر آجاتے ہیں مگر اس ڈھانچے سے آوازوں کا تاثر غائب ہو جاتا ہے۔ اس مشکل پر کسی حد تک قابو پانے کے لیے میرا ایک تجربہ آزمایا جاسکتا ہے۔ نظم زیر ترجمہ ڈرامائی وقت کے ساتھ برآواز بلند پڑھیے۔ ممکن ہو تو خود پڑھنے سے پہلے اس شاعر کا ٹیپ سنئے۔ دو چار قراتوں کے بعد ہی طویل اور ضعیف مصوتوں کی تھاپ سے اونچی نیچی آوازوں کا کچھ اندازہ ہو جائے گا۔ چاہے آپ وہ زبان جانتے ہوں نہ جانتے ہوں نہ جاننے کی صورت میں کسی جانکار سے پڑھو اگر رومن اسکرپٹ میں لکھ کر دہرایا جاسکتا ہے۔ میں نے ایک جاپانی لائی کو کے ٹیپ سے آوازوں کے ٹھیکے کو کچھ دیا تھا اور بے معنی لفظوں کے تال میل سے کچھ ایسے ٹکڑے گھڑ لیے تھے جو سننے میں دیے ہی لگتے تھے مگر جب انگریزی کے توسط سے متن کو اپنی زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی تو بہت کچھ بدل گیا مگر اس ذہنی ورزش سے کچھ نہ کچھ گونج حساس سماعت کے لیے باقی رہ گئی، 'ترجمہ کے لیے اتنی سی گونج بھی شاید ضیعت سمجھی جائے'۔ اس گونج کی وضاحت کے لیے زیر نظر مجموعے کی ایک نظم بیٹے، ایک بند بکڑے کر کے لے کے ساتھ برآواز بلند پڑھیے:

رنگ مہ پیار کا

شام کی شفق

ادب مزا۔۔ آگ کی جھون

دستیں۔۔ عظیم کائنات کی

The colour of my love

Consult the sunset

And taste-touch flame

and size-attempt universe.

یہ رنگارنگ انداز جیسے کوئی پہاڑی جھڑنا پتھروں سے ٹکرائو اُڑا کر رہا ہے۔ دوسرے
بد میں میدانی ندی کی طرح بہہ نکلتا ہے۔ ایک مصرعے کی نے دوسرے سے، دوسرے کی تیسرے
سے ملتی آگے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے ایسے کہ سانس کا آخری کاٹنکس escape پر
بکتی ہے۔

رگوں میں خون بس کے تیرتی ہو

نبض کی دھمک ہو تم

گوخ لفظ لفظ کی

کسک ہو آنسوؤں کی۔

You swim in my blood

and pulse in my heart

You ring in my word

and cry in my tears

مجھ سے بھاگ پاؤ گی

Escape >>

نظم کے تریچے کی ان بڑی حد بندیوں کے اعتراف کے بعد اب آئیے تیسری بنیادی
بات کی طرف جسے عام طور پر نظر انداز کیا جا رہا ہے وہ ہے نظم کا لہجہ۔ نظم کا لہجہ صوتی ڈھانچے
اور آوازوں کے آثار چڑھاؤ کے تاثر سے مختلف بات ہے۔ ایک ہی آہنگ اور بحر میں کہی مونی
دو مختلف لہجوں کی نظمیں پڑھیے تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے آہنگ بدل گیا ہے۔ ساحر لدھیانوی
نے دو تین محروں میں اپنا پورا مجموعہ اکٹھا کیا ہے لیکن لہجے کا اختلاف موضوع کے ساتھ بدلتے
موڈ سے پیدا ہوا اس لیے مجموعے میں یکسانیت کے بجائے تنوع کا احساس قائم رہ پایا۔ خطابیہ
استفہامیہ، طنزیہ، استہزائیہ زیر لب خود کلامی کا انداز بیزاد گن سسکتا ہوا، چیخنا چلاتا، مرعوب کن
گھن گرج والا بہت سے لہجے ہیں جو سچا شاعر غیر ارادی طور پر برتنا ہے ہم اپنی واردات سے
خود متاثر ہوتے ہیں اس لیے اپنی نظم کہتے ہوئے فطری طور پر نظم میں ایک لہجہ مرتب یا غیر
مرتب سامنے آجاتا ہے یہ دراصل موضوع سخن سے پیدا ہونے والے موڈ کا بے ساختہ اظہار۔

ہے بعض شاعر ہر وقت رونے پھرنے والے یا تیوریاں پڑھائے رہنے والے ہوں تو بات الگ ہے۔ وہ بچوں سے مصحوم باتیں کرتے ہوئے بھی طعنہ زنی سے باز نہیں آئیں گے مگر یہ شاعر کی تیز فہم ہوگی جو خراب شاعری پیدا کرے گی، ورنہ تو کیفی اعظمی جیسے خطیب بھی مٹھیاں بھینچ کر نمرب نہیں لگاتے جب محبوب کے خطا جانے کا مذکور ہو۔ مشتاق احمد یوسفی نے شاعری انقلاب جوش کے بارے میں ریمارک دلچسپ دیا تھا کہ جب وہ دہرے اظہار مدعا بھی کرتے ہیں تو لگتا ہے خاں صاحب قرض وصول کر رہے ہیں بالکل اسی طرح اگر کوئی رجز گائے اور انداز اس طرح ہو

من دہنی۔ پدنی گچ گھامنی

چمل چھیل من ہرن۔ موکر ہرن بدن

سیج سے کاتی پٹے

تو یہ صورت حال بھی مضحکہ خیز شاعری کو جنم دینے والی ہوگی۔ اپنی طبع آزمائیوں میں تو پھر بھی شاعر اپنی بات سے متاثر ہو کر لہجہ بھی بدل لیتا ہے مگر مترجم بیشتر بے راہ رومی کا شکار پائے گئے ہیں ذرا اسی بے توجہی نظم کو کہیں کا نہیں رکھتی، بہت دن ہوئے کسی پاکستانی رسالے میں رلکے کے نوحوں کا ترجمہ نظر سے گزرا تھا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے عبدالعزیز خالد نے کیا تھا۔ یقیناً خالد صاحب کے لیے ایک جان لیوا کام رہا جو گا مگر ان ترجموں سے کہیں انسانیت کی وہ بھرپور چیخ سنائی دیتی ہے اور نہ وہ نیم صوفیانہ تہہ دار سوچ کی مشکل سے کھلنے والی پرتیں ملتی ہیں جو ان نوحوں کا جواز تھیں اور اسے پراسرار الہائی فضا عطا کرتی ہیں۔ لگتا ہے ہم اقبال کی نظم پڑھ رہے ہیں۔ اقبال کی اپنی طبعی و ایک پر شکوہ انفرادیت ہے جو جرمن فلسفے اور رلکے سے متاثر ہونے کے باوجود بالکل مختلف ہے اس کے مقابلے میں ہادی حسن نے ان نوحوں کے ترجمے حاشیوں کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیے ہیں جو پڑھنے والوں کو رلکے کی کائنات میں کچھ دیر کے لیے پہنچا دیتے ہیں۔ یقیناً یہ کتاب اس قابل ہے کہ اس سے رہنمائی لی جائے۔ وحید اختر نے Wasteland کا کامیاب ترجمہ کیا ہے۔ فصل الرحمن صاحب نے شیلی کیٹس بائرن اور دوسرے کورس میں پڑھائے جانے والے کلاسیکی شاعروں کے ترجمے کتابی صورت میں شائع کیے مگر میرا خیال ہے کہ ان ترجموں کے توسط سے انگریزی شاعری

کے پرچے کی تیاری کرنے والوں کا بھی نقصان ہی ہوگا۔ اُس لیے کہ کبھی کو حالی اور چکبست
 لے لیجے میں لٹایا ہے۔ اس مجموعے میں کم و بیش پچیس شاعر ہیں مگر لگتا ہے کہ ساری نظمیں
 کسی ایک ہی شاعر نے لکھی ہیں اور وہ بھی انگلستان کے بجائے ایران میں پیدا ہو کر مسدودستان
 پہنچا ہے۔ پرانے ترجمین کے ساتھ ایک اور مشکل یہ ہے کہ وہ تانیہ کی زنجیر کو مضبوطی سے
 تھامے ہوئے ہیں۔ وقوعِ عمل کے لحاظ سے تانیہ ہا ہا ہا ایسا جانتا ہے مگر دانستہ معنیٰ ترجمے
 صحتِ فارسی ہی سے ممکن ہیں۔

اب تک ہم نے تین مراحل طے کیے ہیں۔ بہت ہی پیوند ہا، سی 'نظم' کے مافی الضمیر کی
 ایماندارانہ نمائندگی، صوتی نظام سے مطابقت، نظم نے لیجے کی پابندی۔ اب ہم عملی طور پر کسی
 شخص نظم کی شروعات کرنے کے لیے تیار ہیں۔

ترجمے کے لیے ایسی نظم کا انتخاب بہتر ہے جو ہم کو پسند آئی یا ہمارے دل میں خیال
 پیدا کرتی ہے کہ کاش ایسی نظم ہم لکھتے۔ اگر ایک سے زائد نظمیں کسی شاعر کی ترجمہ کرنی ہیں
 تو ایسے شاعر کا انتخاب کیا جانا چاہیے جو ہماری اپنی شاعری سے کچھ قریب ہے۔ نظم کے انتخاب
 کے بعد پہلے اسٹیج پر نظم کے ظاہری ڈھانچے موضوع کی فردعی جزئیات تبصیر، استعارے اور
 تخیلی اسلاکات سے قطع نظر کر کے سب سے پہلے نظم کی وجہ تحریر کی طعنِ توجہ دینے کی ضرورت
 ہے۔ کون سی واردات یا جذباتی تجربہ تھا جس نے نظم کی طعن اُسے اکسایا۔ یہاں میرا مطلب موضوع
 شعرت ہرگز نہیں، دانستے کی ڈوائن کا میڈی کی محرک سمیت رہی ہوگی مگر آج کوئی اسے
 مذہب سے جوڑ کر نہیں پڑھتا۔ میرا مدعا وہ تخلیقی رو ہے جو نظم کی نوع کا سبب بنی۔ ایک دفعہ اس
 کا پتہ چل جائے تو گویا نظم کا بیج آپ کے اٹھ لگ گیا ہے۔ اس بیج سے بھوٹنے والی شانوں
 پتوں، پھولوں، پھولوں کے پھیلاؤ کو سمیٹنا اور دیکھنا مترجم کی شاعرانہ گرفت میں آگیا، اس لیے
 کہ وہ خود شاعر ہے۔ یہاں اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ ہمارے اپنے احساسات، ہمارا
 انداز بیان جو یقیناً زیر ترجمہ شاعر کے احساسات اور انداز بیان سے ہیں زیادہ عزیز ہوتا ہے
 بار بار اپنی شمولیت کی ترغیب دیتا ہے۔ اپنے دھارے اور زیر ترجمہ شاعر کی لہروں کے بیچ
 ایک خانہ جنگی چل سکے تو سمجھیے آپ تخلیقی عمل میں شریک ہو چکے ہیں۔ مثلاً جہاں پھول کی بات

چلے تو آپ کا خود جی چاہے کہ محبوب کے ہونٹوں سے بھی کچھ رنگ چرا لے جائیں اس طرف یہی ہمارے لیے فطری راستہ ہے جو ہمیں غزل کے ورثے سے ملا ہے۔ جب بھی مجھ پر یہ وقت آیا تو میں نے دیکھا کہ ایک لڑائی میرے اور زیر ترجمہ شاعر کی سوچ میں شروع ہوئی۔ اس کش مکش میں نہ میں دی ہوئی نظم سے انحراف یا بے وفائی کر سکتا ہوں نہ اپنے آپ سے بچ کر نکل پاتا ہوں، نتیجے میں ایک درمیانی صورت تشکیل پاتی ہے۔ ایک ایسی نظم جو بہر حال میری نہیں مگر اس میں بہت کچھ میرا اپنا بھی گھلا ملا ہے۔ چونکہ میں اردو سماج کا پروردہ ہوں اس لیے میرے انداز میں اجنبی باتوں میں بھی اپنا پن لگتا ہے۔

ترجمہ اگرچہ یہ Original تخلیق نہیں مگر اپنے ملکی پس منظر میں نظم کی بازیافت ضرور ہے اتنی تفصیل پر بھی مجھے اندیشہ ہے کہ میری بات کھل نہیں یا شاید اپنے اندر نظم کے پھوٹنے کے عمل کو میں خود سمجھ نہیں پایا۔ غالب نے کہا تھا: 'مفتی نہیں ہے باد و ساغر کے بغیر'۔ اس لیے شاید تمثیل ہی میری مددگار بنے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ترجمہ نگاری دراصل اداکاری کا فن ہے ایک کسان کے بیٹے کو راجہ کا پارٹ اسٹیج کرنا ہے پہلے تو اسے خود کو راجہ سمجھنا پڑے گا، صحت ذہن و تاج شاہی لباس کے میک اپ سے کام نہیں چلے گا۔ اپنی چلت پھرت، بات چیت میں وقار اور دب و بر بھی لانا ہوگا اور سب سے بہت کچھ اپنے اوپر لا دے گا مگر پھر بھی اپنے کسان پن سے الگ نہیں ہو پائے گا۔ اسٹیج پر آنے کے بعد ایسا لگے گا جیسے کسی کسان کو عارضی بادشاہت مل گئی ہے یہی ترجمہ نگاری کا میاں ہے چونکہ اس ڈرامے کو کسان برادری کے لوگ دیکھنے والے ہیں اس لیے ایسا بادشاہ ہمارے لیے اصلی بادشاہ سے زیادہ قابل قبول لگے گا۔

آخر میں زبان کے مسئلے کی طرف آئیے جسے غلطی سے ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ کوئی برہمنی زبان جانتا ہو تو ضروری نہیں کہ اچھا مترجم بھی ثابت ہو۔ یہ صحیح ہے کہ مترجم کے لیے الفاظ کے بڑے ذخیرے کی ضرورت ہے مگر ہم میں سے شاید چند ہی ذخیرے کھنگالنے کی زحمت گوارہ کرتے ہیں۔ اہل زبان ہونے کے ناطے سہل الموصول راستے سے اپنا مدعا پا کر مطمئن رہتے ہیں۔ اردو میں بندھے ٹکے اظہارات بنے بنائے مل جاتے ہیں۔ اساتذہ گھس گھسا کر ہر مطلب کی ادائیگی کے صاف ستھرے چمکنے انداز دے دیتے ہیں کہ ذرا سے ہیر پھیر سے گھسی پٹی بات شاعری

لئے لگتی ہے۔ اس صورت حال کا تجربہ ہے جہاں ایک طرف زبان میٹھی لگتی ہے وہیں کوئی شاعر اپنی کوئی مختص بات یا احساس ادا کرنا چاہے تو مقبول عام لائقوں اور سابقوں کے جنگل میں کھو جاتی ہے البتہ ترجمے کے میدان میں اگر ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہم کتنے کم لفظوں اور جیسے مقررہ انداز بیان کے سہارے گزریں کر رہے ہیں جس طرح انبار کے نئے امکانات کے لیے کھلے ذہن کی ضرورت ہے وہیں انتخاب الفاظ میں بھی کشادہ دلی نے عجیب صحیح ترجمہ ممکن نہیں۔ ترجمہ کرتے ہوئے مجھے کئی بار محسوس ہوا کہ اردو اور ہندی الگ الگ نامکمل زبانیں ہیں۔ جو انگریزی، عربی جیسی وسیع زبانوں کا ساتھ نہیں دے سکتیں البتہ دونوں کا ذخیرہ اکٹھا کر لیا جائے تو لفظ کے بر محل استعمال کے لیے وسیع میدان سامنے ہوگا۔ یہ بات اردو ہی کے لیے نہیں ہندی کے لیے اسی وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ بغیر اردو کے ہندی ترجمے کے لیے نامکمل زبان ہے۔

آخر میں ترجمے کے وسیع طریقہ کار کی بات ہوگی جس زبان کے کسی شاعر کا ترجمہ کر دانا ہو تو پہلے کسی اہل زبان سے اس شاعر کا ایسا انتخاب کروایا جائے جو اس کی انفرادیت اور خصوصیت کی نمایندگی کرتی ہوں پھر یہ انتخاب اس نادر لیگ کو چھ جاننے والے کسی استاد کے پاس بھیجا جائے تاکہ ان نفلوں کی تشریح اور پیرائے نثر میں کردے، توضیحی نوٹ لکھوانے کی ہدایت دی جانی چاہیے۔ جب یہ میٹرل جمع کر کے اپنے عہد کے کسی ایسے مستند شاعر کا انتخاب کرنا ہوگا جو ذہنی اعتبار سے زیر ترجمہ شاعر کے مزاج سے ہم آہنگ ہو تب جا کر اس کام سے کما حقہ عہدہ برآ ہونے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے مگر یہ کام انفرادی نہیں کسی ادارے یا اکیڈمی کے توسط سے یا کسی یونیورسٹی سے کیا جانا چاہیے جو مترجم یا زبان وال کو مناسب معاوضہ بھی دے سکے تبھی اردو میں نئے درجے کھل سکیں گے ورنہ اچھے شاعر اس کام کے بجائے اپنی نفلیں لکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ترجمے کو Thankless job شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس کا فائدہ خود شاعر کو بھی بہت ملتا ہے۔ ذخیرہ الفاظ کے ساتھ انداز بیان کے کئی کئی امکانات روشن ہوتے ہیں۔ کسی بھی تخلیقی فن کار کو جو اپنے دلکش کی بھانیت کا شکار ہو گیا ہے۔ نئے سرے سے حدود تو ذکر باہر آنے کا حوصلہ یہ ترجمہ عطا کر سکتے ہیں۔ کسی نظم کے ترجمے کے بعد آپ

کے اور زیر ترجمہ شاعر کے پنج جو درمیانی نقطہ اتصال پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسا انداز بیان ہے جو اظہار بیان کے نئے راستوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ الفاظ کا وہ تامل میل جول پر جبر کر کے ترجمے کے لیے ہم کو مدعو کرنا پڑا تھا۔ اب خود ہلے شعری اظہارات میں اضافے کا باعث ہے وہ ان چھوٹے احساسات جن کو پہلے چھوٹے ڈرنگت تھا اب ہماری گرفت میں ہیں ایک مثال بیجیے، یاد نہیں کسی شاعر نے ایک جے جس خود میں دُرد آراء لڑاک کے لیے کہا تھا پودا پودا بالکل پودا۔ ترجمے کے دوران میرے تخیل نے بے اثر پودا کہہ کر اس میں اضافہ کیا۔ میراجی بہت چاہا کہ نظم میں کہیں نگاہوں مگر شاعر کے مافی الضمیر نے اس کی کوئی گنجائش نہیں دی اس لیے وہ میری گرہ میں بندھا پڑا۔ ذہن کے کسی کونے میں سال دو سال بعد بے حاصلی کے کرب کو نظم میں سمونا تھا۔ مناسب ذریعہ اظہار کی کھوج میں نظم وہاں آکر رُکی پڑی تھی کہ یکایک ذہن میں بے اثر پودے کا لفظ ابھرا بغیر کسی مزید الجھن کے اس ایج نے میرے ہم احساس کو جم سے دیا۔ ترجمے کے فن پر اس تفصیلی بات چیت کے بعد زیر نظر کتاب 'ریگزاروں کے گیت' 'FROM THE ORIENT AND THE DESERT' کی نظمیں پڑھیے۔ بساط بھر کوشش کی ہے کہ حسبِ بالا اصولوں پر عمل پیرا ہوں یا نہ ہوں۔ یا شاید سچ بات یہ تھی ان اصولوں پر کاربند پہلے ہوا بعد میں ہٹ کر دیکھ رہا ہوں کہ کس راستے سے آیا ہوں۔

پچھلے سال ۱۹۸۴ء میں اپنے پاؤں کے فریکچر کے بعد آپریشن کے لیے سعودی عرب گیا تھا۔ میرے چھوٹے بھائی ڈاکٹر ماجد القاضی طبیب الملکی ہیں۔ شاہ فیصل ہسپتال ریاض میں انھوں نے میرے آپریشن کا انتظام کیا۔ اس طرح مجھے اللہ کے فضل ماجد کے احسان سے نئی زندگی ملی۔ وہیں ڈیڑھ مہینے عربی زبان کے ماحول میں رہنے کا موقع ملا۔ وہیں مجھے دلچسپی ہوئی کہ آج کی عربی شاعری یا عربوں کی شاعری کا مطالعہ کروں، غازی القصبی جو ان دنوں گورنمنٹ آف سعودی عرب میں منسٹر تھے۔ ماجد القاضی کے دوست اور دنیا کے عرب کے ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے مشہور تھے۔ ان کے چرچے دو خانے میں مجھ تک پہنچے وہیں انگریزی شاعری کا مجموعہ مجھے لاجسے ڈوب کر پڑھنے کا موقع بھی تھا اور وقت بھی۔ میں اس شاعری سے بہت متاثر ہوا۔ وہیں مجھے ایک اور کتاب Lyrics from Arabia بھی ملی۔ عربی کلاسیکی شاعری سے ایسے

اشعار کا انتخاب ڈاکٹر قصبی نے کیا تھا جو عمومی موضوعات پر محیط تھے اور انگریزی میں ترجمہ کر چکے تھے میں نے اجازت لے کر اردو میں ترجمہ کر دیا اب یہ ہم دونوں کی مشترکہ کامیابی ہے۔
 "Three content press" سے چھپ کر آگئی ہے۔

زیر نظر دوسرا مجموعہ From the Orient and the Desert غازی انصاری کی تخلیقات پر مشتمل ہے جس کا ترجمہ آج آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی جرات کر رہا ہوں۔
 خانہ بدوشوں کے والہانہ جینے کا انداز میرے لیے ہمیشہ باعث کشش رہا ہے۔ اسی لیے بہت پہلے لورکا کے ترجمے کر چکا تھا۔ عرب بدوی زندگی خانہ بدوشوں کی طرح آبی بھی پیتی اور بے پناہ شدید محبت اور شدید نفرت قبائلی زندگی کا حصہ ہوتی ہے۔ غازی صاحب نے عرب مزاج کی اسی رُخ سے تصویر کشی کی ہے۔

یہاں ہے ایسی گہری نفرت کہاں ہے ایسا بآپار
 گھوم چکا میں سب سنسار
 یہاں کی صمیم کبر کا نقاب اوڑھے نہیں آئیں
 کنواری زندگی ان چھوی ہے
 کوجس کی خویں دھوکا ہے نہ چالاک نہ ہوشیاری
 زاپنے مرنخوں میں ہے نقاب رُخ کی عیاری

بھر پور محبت کرنے اور خواب دیکھنے کا انداز بھی قصبی کے ہاں بے غما یا اور تیز رو ہے۔
 جیسے کوئی پہاڑی چشمہ بہہ رہا ہو۔ یہ بھی قبائلی ذہن کی دین ہے مگر اس سیل کی تہذیب جو دیت پسندی کے فلسفے نے کی ہے اس لیے رومانٹزم پر ان کی عملی زندگی کی گرفت بھی چھوٹنے نہیں پاتی۔ یہی بات لورکا سے قریب کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی شاعری کا دوسرا بڑا محور وطن سے شدید تعلق اور مشرق کا Nostalgia ہے۔ اپنی دھرتی کی خوشبو ہر جذبے میں بہکتی ہے۔ سیغورس کی طرح جو یونان سے محبت کرتا ہے۔ 'بدوعا'، 'مہرا'، 'تم مرے پاس رہو' اسی Nostalgia کا اظہار کرتی ہیں، میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ لورکا اور سیغورس سے غازی صاحب نے اثر قبول کیا ہے مگر یہ ضرور ہے کہ ترجمے کے دوران مجھے ان شاعروں نے غازی صاحب تک پہنچنے میں ضرور

مدد دی ہے۔

آج یہی نظمیں کتابی صورت میں بڑے عجز کے ساتھ پیش کر رہا ہوں۔ اس اقران میں مجھے کوئی عار نہیں کہ الفاظ کی وہ کفایت شکاری جو توصیفی کے دکشن کا اصل حسن ہے ترجمے میں ہر جگہ قائم نہیں رکھ پایا۔ مگر ہر جگہ یہ عجز بیاں کا توجہ نہیں، لفظوں کا یہ اصران اکثر خلا کو پُر کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوا۔ مثلاً حسب ذیل موقعوں پر پھیلاؤ کا جواز موجود ہے۔

ایک نظم ”تمنائیں“ کے تین بند ہیں۔ تیسرا اور آخری بند صرف ایک لفظ Escape پر پورا ہو جاتا ہے جس کے آگے استغناء یہ علامت دی گئی ہے مجھے اس ایک لفظ کے لیے تین لفظ لکھنے پڑے۔ ”مجھ سے بھاگ پاؤ گی؟“ غازی القصبی کی مختصر نظمیں آخری مصرعے کے اطراف گھومتی ہیں۔ یہ ان کی ڈرافٹنگ کا کمال ہے اور یہ آخری مصرعے بھی مختصر ترین ہوتا ہے۔ ترجمے میں مجھے اضافی ٹکڑوں سے جوڑنا پڑا اور نہ شاید بے محل لگتا۔ 'Rain' ایک نظم ہے جس کا آخری ٹکڑا 'Historical rain' طنز پر انداز میں کہا گیا ہے بلکہ پوری نظم بارش کی دیوانگی پر مرکوز ہے۔ کسی بھری برسات میں محبوب نے محبت کے قائم دائم رہنے کا عہدہ سپاہی کیا تھا مگر ایک وحشی رات ایک دوسرے سے شاید غصے میں جدا ہو گئے آج برسوں بعد تنہائی میں وہی برسات کھڑکیوں پر دستک دے کر یاد دلارہی ہے Hysterical ہو گئی ہے یا شاید شاعر Hysterical ہو گیا ہے۔ پاگل بنانے والی ہے اس برسات کو اگر آنہ میں 'ہسٹریائی بارش' کہہ کر چھوڑ دیتا تو یہ ایک ان گھڑ سا خاتمہ ہوتا جسے شاید پڑھنے والے نظم سے بڑا بھی نہیں پاتے یہ مصرعے نہیں بڑھاتا تو ساری نظم دھڑ سے نیچے آجاتی مجھے کہنا پڑا:

پاگل ہے

بھری برسات پاگل ہے

اسی طرح ایک دوسری نظم 'چھوٹا سا خیال' کا آخری ٹکڑا You are in love

ہے کہنا یہ تھا کہ شاعری اندھے راستوں کی ایک جست ہے۔ آتشِ نرد میں بے خطر کود پڑنے والی بے پناہ جست جس میں کامیابی اور ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی جس طرح چپا ہنے والے سودو زیاں سے اورا ہوتے ہیں اس طرح شاعروں کو بھی اس واک کی پرواہ نہیں ہونی چاہیے۔

مجھے اس خیال کو قابل قبول بنانے کے لیے کہنا پڑا:

یہ راہِ مشق ہے

چلے چلو

فردعی انحرافات اور اپنے تخیل کے آزاد بہاؤ پر مجھے کوئی شرمندگی نہیں اس لیے کہ میں نے نظم کے موڈ اور لہجے سے بے وفائی نہیں کی ہے۔ ایک آدھ نظم سے البتہ میں مطمئن نہیں ہوں مگر اب دو اخاذ سے باہر ڈوبنے کے عمل کے لیے وقت درکار ہوگا۔ ویسے بھی آرٹ بھی Perfect نہیں ہوتا ہر وقت اس میں بہتری کی گنجائش باقی رہتی ہے اسی لیے میں نے توصیفی کا اصل مقصد بھی ساتھ ہی شائع کیا ہے کہ توصیفی کی انگریزی نظم پڑھ کر اس کمی کو پورا کریں۔ بھال بھیت مجموعی اپنی دانست میں سرزمینِ عرب کے ایک شاعر کی نمائندگی کر رہی ہے۔ اگر آپ کے دل میں اصل شاعر کو پڑھنے کے ارمان جگایاں تو اپنی خوش بختی سمجھوں گا آگے کام خود شاعر کا ہے کہ اپنا جاو جگائے یہ دستے داری میری نہیں خود توصیفی کی ہے۔ اب میں اپنی شاعری کی طرف لوٹتا ہوں۔ ♦♦

تذکرہ: ایک فنی جائزہ

محافظ حیدر

کسی مسئلے کے کئی پہلو ہوتے ہیں۔ فلسفیانہ، عمرانی، اقتصادی، نفسیاتی، سماجی وغیرہ ان کے علاوہ ایک نفیس، نازک اور باریک پہلو بھی ہوتا ہے 'ادبی' یعنی اس مسئلے میں اس کے تھیم بننے کا قوی امکان ہو۔ پھر اس کی تشکیل، واقعات، کرداروں اور مکالموں کے ذریعے یا اشعار کی معرفت اس کا تجزیہ، مجموعی پیش کش اور اس کا حل، اگر اس کا کوئی حل ہے تو، ادیب کے ذہن اور قلم کا مرہون منت ہوتا ہے۔ صفت کا انتخاب اور اسلوب کا اختیار ادیب کا انفرادی اور خلاقانہ حق ہے۔

انسان کے بے شمار مسائل میں ایک مسئلہ ہجرت ہے جو کئی طرح کی ہوتی ہے۔ ایک ہی ملک میں ایک جگہ سے دوسری جگہ، ایک ملک سے دوسرے ملک، ایک خطے سے دوسرے خطے اور کردہ ارض کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں ہو سکتی ہے۔ مجبوری سے بھی ہو سکتی ہے اور مرضی سے بھی۔

ہجرت اولادِ آدم کی وراثت ہے۔ ہجرت افراد نے بھی کی ہے اور خاندانوں نے بھی۔ نسلوں نے بھی کی ہے اور قبیلوں نے بھی۔ غلامی کے لیے جبراً، ہجرت بھی ہوئی جیسے میسوں، جہانوں سے ہزاروں سیاہ فام افریقی امریکہ پہنچائے گئے۔ مذہب کے تحفظ کے لیے بھی ہوئی جیسے کوئی تین ہزار سال پہلے یہودیوں کا Diaspora ہوا تھا۔ اور خوش حالی کی جستجو میں

میں 'جیسے ہزاروں سال پہلے آریاؤں نے وسط ایشیا سے یورپ، ایران اور برصغیر کی جانب ہجرت کی تھی اور جیسے آج کل خلیجی ممالک، کینیڈا اور امریکہ کی طرف ایشیائی ممالک سے خصوصاً بکثرت ہورہی ہے۔ یہ بار آور بھی ہوتی ہے اور مایوس کن بھی۔ مستقل آمادہ ہجرت حسانہ بدوش قبیلے یورپ میں بھی ہیں اور ایشیا میں بھی۔ غرض یہ کہ پراچین کال میں بھی چھوٹے یا بڑے پیمانے پر ہجرت ہوتی رہی ہے اور آج بھی ہورہی ہے۔ ساری دنیا ایک گاؤں پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اُس وقت ہجرت پاپیادہ ہوتی تھی اور آج آواز سے بھی تیز رفتار جٹ ہوئی جہاز میں۔

ہجرت اگر کوئی نئی بات نہیں ہے تو ہجرت کے بعد ہجرت کرنے والے کو ایسا کیوں محسوس ہوتا ہے کہ اُسے ایک نئی دنیا اور ایک نئی خوشی، تحفظ کا، یقین اور بقا کی تسلی حاصل ہونے پر بھی اُس نے کچھ کھو دیا ہے۔ یہ کچھ 'یہ کرب' جسے عام زبان میں اپنی جڑ بے کٹ جانا کہتے ہیں 'اُسے کیوں ستاتا ہے۔ انسان کی جڑ تو زمین میں ہے 'چاہے وہ کہیں رہے۔ صرت اُس کے وطن ہی میں نہیں 'جسے وہ چھوڑ چکا ہے۔ ہجرت کے باوجود زمین کا وہی حصہ مہاجر کے وجود کا ایک حصہ کیوں بنا رہتا ہے جسے مادر وطن کہتے ہیں۔

انتظار حسین کا ناول 'مذکرہ پڑھنے کے بعد کچھ اس طرح کے خیالات میرے ذہن میں جاگزیں ہوئے۔ آزادی ہند اور قیام پاکستان کے بعد برصغیر میں 'خاص طور پر اردو میں 'ہجرت کے موضوع پر بے شمار افسانے اور ناول لکھے گئے اور ابھی تک لکھے جا رہے ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ اور یہ اُن میں سے ایک نہیں بھی ہے۔

اُس ناول میں پلاٹ نام کی چیز ہی نہیں ہے۔ چند کردار ہیں 'ایک مکان ہے، ایک حویلی ہے 'زمین ہے' اور تاریخ کا کچھ حصہ ہے۔ ان سب کا باہمی رشتہ اور رابطہ ہے۔ آپسی عمل اور رد عمل ہے۔ شروع سے آخر تک ایک نئے ملک میں اور نئی جگہ وہاں کی زمین کا حصہ بننے کی جدوجہد ہے جس کی علامت وہ مکان ہے جو فنا توئی طور پر تو مرکزی کردار کی ملکیت ہے لیکن ذہنی اور روحانی طور پر نہیں۔

ظاہر ہے جب پلاٹ ہی نہیں ہے تو نزاع بھی نہیں ہوگا جس سے ٹکشن میں ڈرامہ جنم

لیتا ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار اخلاق علی ہے جو واحد متکلم کے روپ میں اپنے قلم سے اپنی ہجرت کے بعد نئی جگہ اپنے مقیم ہونے کی کہانی لکھ رہا ہے۔ کہیں جذبات کے دھور سے، بغیر ڈرامے کے قلم زبان بن جاتا ہے اور کہیں محوسات اُس کے دل و دماغ کو نکال کر کاغذ پر رکھ دیتے ہیں۔ اُس کا اپنے باپ دادا، ماں، بیوی، دوستوں اور دوسرے کرداروں سے کوئی نزاع ہے اور نہ چھوڑے ہوئے ملک یا اپناٹے ہوئے ملک سے ہے۔ ماں، بیوی اور اپنے عزیز دوست کامریڈ یا پراپرٹی ڈیلر سے جو کہیں اختلاف خیال ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں بحث ہوتی ہے اُسے ہم نزاع نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ ان کرداروں سے کسی نہ کسی نکتے پر وہ اتفاق رائے بھی کرتا ہے۔ نزاع، ہیردے کے مکمل تضاد میں کسی ایک یا ایک سے زیادہ کرداروں کا مل، نظریات یا فطرت میں ہیردے کے کراؤ پر منحصر ہوتا ہے اور یہ کراؤ ہمیں اخلاق علی کی نسبت سے دوسرے کردار یا کرداروں کے مابین ہرگز نہیں ملتا۔ انتظار حسین نے نزاع کے بغیر اس ناول میں حیرت انگیز ڈرامہ اور دلچسپی پیدا کی ہے جو ایک نادر اور کامیاب تجربہ ہے۔

نئے مکان "آشیانہ" کی تعمیر اور اس میں سکونت، ہجرت کر لینے کے بعد نئے ملک میں "گھر کر لینے" کی جدوجہد ہے اور بیچ اس مسئلے کے جو مشکلیں پیش آتی ہیں یا آتی رہتی ہیں انھیں ناول کے روپ میں اس طرح ضبط تحریر میں لانا کہ شروع سے آخر تک کہیں بھی قاری اکتانہ جائے فن پر ناول نگار کے تخلیقی عبور کی دلیل ہے۔ پہلی نظر میں "آشیانہ" بڑا گھسا پٹا نام لگتا ہے لیکن بادی النظر میں یہ ایک علامت ہے کہ یہ اُن جان داروں کے ٹھکانوں کا نام ہے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ اڑتے رہتے ہیں۔ ایک جگہ تک نہیں رہتے۔ اخلاق علی کا دوست کامریڈ تو اُس کی جگہ گھونسلے کا لفظ ہی استعمال کرتا ہے۔

اس ناول کے بیانیے میں دو مختلف انداز اختیار کیے گئے ہیں۔ ایک تو اخلاق علی کے دادا مشتاق علی اپنی آنے والی پڑھیوں کے لیے اپنے اجداد، خاندان اور حالات کا تذکرہ قدیم زمانے کی اُس معنی اور سمجھ اُردو میں کرتے ہیں جو آج متروک ہے۔ دوسرا اخلاق علی کا بیانیہ ہے جو آج کل کی سادہ اور رواں زبان میں کیا گیا ہے جس کا رواج ہے۔ پرانے زمانے اور نئے دور میں امتیاز کو نمایاں کرنے، دو الگ الگ تہذیبوں کی صورت گیری اور اُن میں ربط پیدا کرنے کا یہ

نہایت ہی ذہین طریقہ کار ہے۔ قدیم اسلوب کے بدلے میں انتہا حسین نے ایک جگہ اخلاق علی سے اظہار کرواتے ہوئے کہلا بھی دیا ہے:

”.... پھر میاں جان کا جتنا قی خط۔ ا۔ دو بھی ایسی نکھی تھی کہ اس کا بوجھ میرے لیے ذرا اجنبی تھا..... اس لہجے کا ایک نمونہ یہ ہے:

”مستول از تذکرہ حکیم چراغ علی کہ چہ دم بود۔

اس کی عجیب بیان چراغ علی نے سنا اپنے آپ کو حضور سے، آپا حضور نے سنا اپنے آپ کو حضور سے، اور آپا حضور آپا حضور نے سنا اپنے آپ کو حضور سے، کو اس بزرگ نے وہ حال تباد اور وہ ماجرائے جانکاہ اپنی آنکھ سے دیکھا تھا۔ دیکھ کر منہ اشکوں سے اھویا تھا۔ یوں بیان کیا اسی جناب نے کہ ایک دن یہ خبر عام ہوئی، زبان زد خواص و عوام ہوئی، باغی ایک تخت کا پکڑا گیا ہے۔ زنجیروں میں جکڑا گیا ہے۔ کل شہر میں اسے پھرایا جائے گا۔ تماشہ خلعت کو دکھایا جاوے گا۔ دیکھنے والے ملامت کریں گے، تھتے سے اُس کے عبرت پکڑیں گے، خیال فاسد بجاوت کا اگر کچھ اور سرسبز پھروں سرکشوں کے دماغوں میں پک رہا ہے تو دے اس سے باز آویں گے۔

تو اگلے دن گھر گھر کا بجتے ہی خلعت گھروں سے نکلی۔ کوچہ و بازار میں اُمدی۔ میں بھی نمبر کا دو گانہ ادا کر کے مسجد سے نکلا تو گھر جانے کے بجائے طرہ پانڈی چوک کے ہو گیا۔ تماشا یوں کا اُردو عام تھا، مجمع خاص عام تھا، آدمی پر آدمی گرتا تھا۔ کھوسے کھو اچھلتا تھا۔ چشم تماشہ ایک نئے تماشنے کی منتظر تھی۔ نرالے ایک نظارے کے لیے مضطرب تھی۔ خدا خدا کر کے سواری باغی کی آئی۔ تماشا یوں کی جان میں جان آئی، تھیں ایک بد رنگ نظر آئی۔ ہوا غائب۔ تنگی بیٹھ پر اس کی ایک شخص باحال تباد بیٹھا تھا۔ سر اس کا تھکا تھا۔....“

اس طرزِ نگارش کے ذریعے انتظار حسین نے ۱۸۵۷ء سے تقسیم ہند برصغیر کا سیاسی اور

تاریخی پس منظر ضروری اور اہم نکات کے ساتھ دے دیا ہے۔ اس ضمن میں ان کا قابل ذکر کا نام یہ ہے کہ اُس وقت کی گنگا جمنی تہذیب کو اس دھارے کے ساتھ رواں دواں رکھا ہے اور اس مقصد کے لیے پندت گنگاوت المتخلص بہ مجور کا اصلیت میں ڈوبا ہوا کردار تخلیق کیا ہے۔ اسی لیے اس نام میں گنگا کا جُذ کوئیاتی ہے جو تخیم سے مطابقت رکھتا ہے۔ وہ بولتے ہیں تو ایسی زبان بولتے ہیں۔

”شری مشتاق علی جی پتہ ہے انت میں کیا ہوا۔ اُس دنٹ اسوتھاماں نے اپنا برہم بان نکالا اور ایک گھاس کی پتی میں اُسے پھونک کر ارجن مہاراج کی اور پھینکا۔ نخر شجاعان آریہ ورت ارجن مہاراج نے بھی اپنا برہم بان چلایا۔ تب دیاس جی ریشیوں اور منیوں کو ننگ لے کے بیچ میں آن کھڑے ہوئے، چلائے کہ پترو! بان واپس لے لو، نہیں تو یہ سارا برہما نڈل کے خاکستر ہو جائے گا۔ مولا ارجن نے تو ترنت ہی حضرت دیاس جی کے چرن چھوئے اور بان واپس لے لیا۔ پر دنٹ اسوتھا ماں حضرت کا کلام سن کر طرح دے گیا۔ بولا کہ بان واپس لینا میرے بس میں نہیں۔ ہاں سیما اس کی بدل سکتا ہوں۔ اس شتی نے سمت بان کی اس طور بدلی کہ بان پانڈوؤں کی استریوں کی کوکھ پہ جا کے گرا۔ اثر سے اس کی پانڈوؤں کی ازواج مہرات کے گرجہ گر گئے، بچے پیٹ میں مر گئے۔“

فرا ت وجہنا میں دھلی ہوئی ایسی زبان میں بولنے والے اب کہاں ملیں گے۔ اس ضمن میں متخلص مجور معنی خیز ہو جاتا ہے۔ یہ وہ کردار اور یہ وہ زبان ہے جو نوسٹیلیا کو جنم دیتی ہے، یا جنھیں انتظار حسین کا نوسٹیلیا اپنے خزانے سے نکال کر نمائش کے لیے پیش کرتا ہے۔ یہ نوسٹیلیا انتظار حسین کی زبردست کمزوری بھی ہے اور ان کی زبردست قوت بھی۔ کمزوری اس معنی میں کہ موضوعی طور پر وہ اس کے حصار میں محبوس ہیں اور قوت اس طرح ہے کہ معروضی طور پر وہ ماضی کو حال میں اور حال کو ماضی میں تحلیل کرتے ہوئے وقت کی مامیت، انسان کی عظمت اور اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی پیچیدگیوں کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے

کہ نہایت ہی چھوٹی چھوٹی اور معمولی باتوں سے ماحول بھی تیار کرتے ہیں اور کرداروں کی تفصیل بھی کرتے ہیں اور ان میں جان ڈال دیتے ہیں۔ کہنے کو تو یہ چھوٹی اور معمولی باتیں ہوتی ہیں لیکن ایک مخصوص سیاق و سباق میں وہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہو جاتی ہیں۔ وہ عام آدمی کے مشاہدے کے دائرے میں نہیں ہوتیں یا اس کے لیے بے کار ہیں مگر ایک تخلیق کار کے لیے وہ تاثیر کے اوزار بن جاتی ہیں۔ انتظار حسین اس فن میں قرۃ العین حیدر کی طرح طاق ہیں۔

نئے مکان میں منتقلی اصل میں نئے ملک میں منتقلی ہے۔ ہندوستان اور پاکستان کے نام صرفاً دینے سے یہ کوئی مخصوص ہجرت نہیں رہ جاتی بلکہ کسی بھی ایک ملک سے دوسرے ملک کو بھی محیط کرتی ہے جو آج کل عام اور معمولی بات ہے۔ اس لیے یہ ہجرت عالم گیر حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور اس سے منسلک رہائش کے مسائل کو عمومی بنادیتی ہے۔ یہ انتظار حسین کی بے انتہا وسعت نظر رہ کی دلیل ہے۔

نئے مکان میں منتقلی جہاں جدید دور کی نشان دہی کرتی ہے وہاں مشتاق علی کا ”مذکرہ“ اور بھی تاریخی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جب اخلاق علی یہ کہتا ہے:

”وہ تو کہیے کہ نئے مکان میں منتقلی کی تیاری میں یہ مسودہ نکل

آیا جس کے ورق الگ الگ تھے اور بہت خستہ و پوسیدہ۔ تھوڑے دن

اور اسی طرح بند پڑے رہتے تو دیکھ کی غذا بن جاتے“

یعنی ایک تہذیبی تاریخ اور یہ داستان پارینہ مشتاق علی کی آنے والی نسلوں کے علم و یادداشت سے اورا ہو جاتی۔

اسی ”مذکرہ“ سے پتہ چلتا ہے کہ مشتاق علی کے اجداد قزوین و اصفہان اور کہاں کہاں ہوتے ہوئے یہاں آئے تھے اور یہاں سے آگے

”اب ہم پیدا کہاں ہوتے ہیں“ مرتے کہاں جا کر ہیں۔ نال

کس کو ٹھہری میں گزرتی ہے، جنازہ کس ڈیڑھی سے نکلتا ہے۔ آدمی

اب ڈال سے ٹوٹا پتہ ہے کہ ہوا اسے اڑائے اڑائے پھرتی ہے۔ کہاں

سے روکتی ہے۔ کہاں جا کر ڈھیر کرتی ہے۔“

یہ اتنباس ابتدائی باب کے ایک فقرے سے لیا گیا ہے جو بڑی روانی سے قلم بند ہو گیا ہے۔
اس طرح کہ اس کے وجود کا اعلان اور احساس نہیں ہوتا۔ یہی فقہی اصطلاح میں Fixing the
Coal ہے۔ آگے پورا ناول اسی غرض کی مرتع نگاری ہے۔

”تذکرہ“ کی تہسید اور تذکرہ نگار کے تعارف کے بعد انتظار حسین ماضی سے حال میں ایسی
نزاکت سے قدم رکھتے ہیں جیسے ایک قہیدے میں گزر کا استعمال کیا جاتا ہے۔ قاری کو محسوس ہی
نہیں ہوتا کہ وہ بھی ان کا ہمسفر ہے۔ اخلاق علی یوں لکھتا ہے جیسے زیر لب کہہ رہا ہو:
”یہاں آکر کتنے مکان بدلے۔ کس کس محلے میں جا کر رہا....“

پتہ ہی نہیں چلنا کہ اخلاق علی کی ہجرت کی کہانی شروع ہو چکی ہے۔ ہجرت کا لفظ ہی استعمال
کیا ہے نہ اس کی کوئی تفصیل دی ہے۔ ہجرت کے بعد فطری طور پر جو پہلا مرحلہ درپیش ہوتا ہے وہ
جائے رہائش کی تلاش ہے۔ یہ تلاش جاری ہے۔ ڈھیٹ لوگوں نے شہر کے مکانوں پر قبضہ جمایا
مگر چراغ حویلی کی نسل اشتران سے آئے ہوئے کا جھیلایہ ہے کہ
”ایک میں تھا کہ آج اس محلے میں کل اُس گلی میں۔ کتنے برسوں تک میں
اس شہر میں گلی گلی رُتنا بھرا۔“

بیانیے کے شروع میں اخلاق علی جس مکان میں رہتا ہے وہ ایک مسلمان اور ویران جگہ
واقع ہے۔ جہاں بقول بوجانی کے ’جو اخلاق علی کی والدہ ہیں‘،
”اس جنگل میں تو اذان کی آواز بھی نہیں آتی۔“
لیکن اہم بات یہ ہے:

”سویرے نہ اندھیرے جب میں سیر کے لیے نکلتا تو اس فوج کا اُبڑا اُبڑا
پن دل کے کسی گوشے کو چھوتا محسوس ہوتا....“

یہ نفسیاتی حقیقت نگاری ہے۔ اُبڑی ہوئی زندگی کا اُبڑے ہوئے ماحول سے جگانگت
Identification کا اظہار ہے۔

یہاں وہاں چند مکانوں میں رہائش کے بعد اخلاق علی اُس دینک سے جہاں وہ ملازم
ہے اور چند دوستوں سے قرض حاصل کر کے اپنی ذاتی مکان تعمیر کروا لیتا ہے اور اس کے بعد

پریشانیوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ بعد میں اُسے احساس ہوتا ہے کہ یہ مکان ایک جیل کے پڑوس میں ہے جو مستقل آمریت کے سائے تلے زندگی گزارنے کے بارے میں ایک فیخ اشارہ ہے۔

ہزارے حویلی تاریخ کی کسی آدمیوں میں تو بچ گئی لیکن ۱۹۴۷ء کی آنحضرت کی تاب نہ لاسکی۔ نیا مکان ”آشیانہ“ ہے۔ پتہ نہیں کتنی بھاریں دیکھے گا۔ ناول کے اختتام پر اس کے ہاتھ سے نکلنے کا امکان ہو جاتا ہے اور اس طرح ہجرت کا تسلسل اشارتاً جاری رہتا ہے۔ اوپر والی پڑیوں نے بھی جہاں جہاں وہ رہیں اپنے اپنے گھر بنائے تھے۔ الگ الگ نسلوں اور الگ الگ مقامات کے سکون ”گلستان محل“، ”تھری ریجان“، ”بیت الابيض“، ”ہزارے حویلی“ اور اب ”آشیانہ“ کئی نسلوں کی متواتر ہجرت کے سنگ میل بن جاتے ہیں۔

نقل مکان و زمان میں حصہ لینے والے ہوا ہم کردار ہیں اُن کی کردار نگاری لینے فنی طرز پر ہے۔ اس ناول کے اس قدر مختلف النوع کردار انتظامیہ کے خناس مشاہدے اور زیریں تجرباتی کے خوش گوار امتزاج کے حامل اور منظر ہیں۔ ہر کردار منفرد ہے اور دوسرے تمام کرداروں سے واضح طور معارضہ دکھائی دیتا ہے۔

ہزارے محل کے ”جنھوں نے“ ہزارے حویلی“ ہوائی تھی ”بیٹے مشتاق علی ہیں جو اپنی خود نوشت میں ۱۹۵۷ء کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

”..... آگے جو ہوا سو ہوا پر اب تو ہم برکات سلطنت انگلیشیہ کے مدح خواں ہیں۔ کیوں نہ ہوں کہ راج میں ان کے شیر بکری ایک گھاٹ پانی پیتے ہیں اور دیار و انصاریں ایسا امن ہیں ہے کہ چاہو تو کوچہ و بازار میں چاہو تو جنگل ویرانے میں سونا اچھالتے چلے جاؤ، جمال نہ کہ کوئی پوچھ لے کہ تمھارے منہ میں کتنے دانت ہیں اور ہمارے خاندان کا اقبال تو انھیں کے چشم کرم کا مرہون منت ہے۔ اس بے مقصدت کو انھوں نے خان بہادری کے خطاب سے نوازا اور آنریری مجسٹریٹ کے عہدہ جلیلہ پر فائز کیا کہ دادخواہ روز اس ڈیوڑھی پر حاضری دیتے ہیں اور انصاف لے کر جاتے ہیں۔ بدخواہ ہمیں بنام کرتے ہیں کہ وطن عزیز سے غداری کے

صلے میں یہ مراتب ہمیں ملے ہیں۔۔۔۔۔“

مشتاق علی قلم خود اپنا کردار پیش کر رہے ہیں لیکن اس پر درپردہ ناول نگار کا طنز ابھر کر آجاتا ہے۔ وہ وضع کے پابند ہیں۔ حویلی سے فضول باہر نہیں نکلتے۔ صرت خاص خاص مومنوں ہی پر نکلتے ہیں۔ کم آئینہ ہیں۔ ایک ہی عزیز دوست ہو کر رہے جس سے وہ باتیں بھی کر لیتے ہیں، بے تکلف مذاق بھی اور تبادُل خیال بھی۔ اس سے اتنا پیار کرتے ہیں کہ ہجو کا تحریر کردہ تذکرہ بھی اپنے تذکرے میں شامل کر لیتے ہیں جو ایک جان دو قالب ہونے کا اند اس دور کی قوی نجیہ کا اچھوتا استعارہ ہے۔ وہ قدامت پرست ہیں، اس حد تک کہ علی گڑھ میں زیر تعلیم اپنے چھوٹے بھائی کے بیان میں لکھتے ہیں:

”..... ان میاں کے پر نکل آئے۔ اونچا اڑنے لگے۔ واپس اس

رنگ سے آئے کہ در مدرج نیچر طب اللسان تھے۔ اماں جانی ہرنی کا معجزہ بمیان کر رہی ہیں کہ وہ میاں بیچ میں ٹرے ہوئے کہ یہ واقعہ تو ظلات پھر ہے۔ اماں جانی نورِ نظر کا یہ کلام سن کر دم بخود رہ گئیں۔۔۔۔۔“

یہاں انتظار حسین نے ان دنوں علی گڑھ کی تعلیم کا ایک اثر بالراست بیان کر دیا چنانچہ اپنے چھوٹے بھائی سے مشتاق علی کی کبھی نہیں بنی۔ ان کے باپ حکیم چراغ علی نے جب اپنے چھوٹے بیٹے کو مذہب اور اعتقاد سے ہٹ کر نیچری بننے دکھا تو ان سے علی گڑھ کی تعلیم ترک کر وادی جس کے بعد وہ سیاست میں چلے گئے اور مجاہدین آزادی کے ساتھ شریک ہو گئے۔ انتظار حسین نے اسی چھوٹے بھائی اشتیاق علی کے کردار کے ذریعے تفاوت نسل (Generation Gap) بڑی ہنرمندی سے پیش کیا ہے جو ہر دوسلوں کے درمیان ہمیشہ رہا ہے۔

مشتاق علی ۱۹۷۴ء والے فسادات پر دل برداشتہ ضرور ہو جاتے لیکن جب بیٹا مصداق علی پاکستان ہجرت کر جانے کی تجویز پیش کرتا ہے تو وہ اسے صاف رد کر دیتے ہیں:

”تم بے شک اہل وطن کو لے کر نئے وطن سہاؤ مگر اس اقدارِ خاک کو اپنی مٹی میں پڑا رہنے دو۔ قدم ہمارے اس زمین نے پکڑے ہوئے ہیں۔ جہاں کی مٹی ہے وہیں مار ہو تو اچھا ہو۔ جس دیار میں آنکھ کھولی ہے اسی دیار میں آنکھ بند کریں گے۔“

اپنی جائے مولد سے ہجرت کرنے کے بجائے دنیا ہی سے ہجرت رجانے کی تمت اپنے وطن سے وفاداری کی پاکیزہ ترین شکل ہے۔ ایسے بے شمار مسلم حضرات تقسیم برصغیر کے وقت موجود تھے۔ اُن کی نمائندگی کے ساتھ ساتھ ہو سکتا ہے کہ ناول نگار نے بین المذاہب میں یہ کہہ دیا ہے کہ ”وہاں“ ”مجاہدوں“ سے جو سلوک برائے اس کے پیش نظر جنھوں نے ہجرت نہیں کی وہ کچھ دار اور خوش قسمت بھی تھے

مشتاق علی نے ہمچن میں کلام پاک ختم کیا، عرض سیکھی، تھوڑی بہت توسیعی بھی جس کی بدولت وہ سوز خوانی بہت عمدہ کرتے تھے۔ ہندوؤں سے کوئی بُر نہیں رکھتے تھے بلکہ اس پر نازاں تھے:

”..... تاؤس کی آوازوں کے سائے میں ہوش نہ بھلا ہے۔ مسند

پر اُرخ جیل سے کتنا دور تھا یہی کوئی فرلانگ ڈیڑھ فرلانگ لے فاصلے

پر۔ پٹ گنگاوت ہجور کی صحبت اس پر مترا کر تب ہی سے اُن کے

ساتھ دانت کاٹی روٹی چل آتی ہے۔ ہائے، ہندت کیا ہیرا آئی ہے۔

ایک دفعہ کھ پڑھ لے تو سیدھا جنت میں جائے۔ اُن! خدا! کیسا کیا

غاصب، جابر، بے ایمان، دغا باز، چور، اچکا، قزاق، بٹ مار، محض اس

زور پر کہ امت مرحومہ میں شامل ہے جنت پر اپنا حق جمانا ہے۔ ادھر

ہائے پٹ گنگاوت ہجور کا دامن نیکیوں سے بھرا ہے مگر کلا گونہ ہونے کے سبب

مقدمہ ان کا کھٹالی میں پڑ گیا ہے۔“

یعنی مشتاق علی ہندو مسلم اتحاد کے زبردست علمبردار ہوتے ہوئے بھی جنت کے بارے میں عام

مسلم نظریے پر قائم ہیں جسے انتخار حسین نے بھرپور طنز سے پیش کیا ہے۔

مشتاق علی کو ہجور سے اس قدر انس ہے کہ اس کے دیہات پر دل گرفتہ تو ہیں ہی لیکن جب

ہجور کے بیٹے اپنے باپ کے کاغذات لا کر انھیں دے دے کہ میں تو یہ پڑھ نہیں سکتا، آپ رکھ لیجیے تو مشتاق

علی نے جیسا کہ مذکور ہوا ہے اس تذکرے کو بھی اپنے تذکرے میں شامل کر لیا۔

پٹ گنگاوت ہجور کا کردار ہندو فرقے میں تو ہی بگھتی کے نقطہ نظر سے مشتاق علی کے مثال ہے

وہ مسلمانوں سے پیار کرتے ہیں۔ ان کے توبہ مانگتے ہیں۔ قدامت اور قوم پرست بھی ہیں اور جوبان

وہ لیتے ہیں یا کھتے ہیں وہ عربی و فارسی آمیز اردو اور سنسکرت آمیز ہندی سے مرکب ہوتی ہے۔ وہ اپنے

مذہب کے ساتھ ساتھ اسلام کا بھی احترام کرتے ہیں۔ اپنے تذکرے کی ابتدا یوں کرتے ہیں،
 ”آدمؑ کرتا ہوں نام سے رام کے اور رحم کے کہ وہی ستیہ ہے
 اور وہی حق ہے اور وہی سند رہے اور اسی کی دیا اور کرم سے اس
 برہا ٹ میں اور اس عالم رنگ و بو میں ساری چل پہل ہے جو ستیہ
 ہے وہ حق ہے اور جو حق ہے وہ سند رہے۔ اللہ جمیل و محب الجمال۔
 تعریفِ رنگکدات مہجور حمد کرتا ہے اُس پیدا کرنے والے کی جن نے....“
 اور خاتمے پر لکھتے ہیں :

”مرد اور دوستو۔ میرا تو یہی ایمان ہے۔ میرا روزانہ کا وظیفہ
 ہے کہ سونے سے پہلے سو دفعہ آدم کا ورد کرتا ہوں اور تین دفعہ نادر علی
 پڑھتا ہوں۔ اوم شانتی شانتی شانتی۔ یا علی یا علی یا علی۔“
 اُردو ادب قومی یکجہتی کے رنگا رنگ مرتوں سے بھرا پڑا ہے لیکن انتظار حسین کی یہ بین اور نقل
 مطابق اصل مرصع کاری اپنی مال آپ ہے۔

اس روشن خیال شخص کی کردار نگاری کو انتظار حسین فقط عروج پر یوں پہنچاتے ہیں :
 میں مشتاق علی نے کہا پنڈت کوئی مجھے بتا دیا تھا کہ تمہارا
 کشن لال جن سنگھیوں کا لیڈر بن گیا ہے۔
 پنڈت نے جواب میں سر جوڑ دیا۔ شرمندگی سے بولا مشتاق علی
 تم نے صحیح سنا ہے۔ مجھے تو اس عامی بر معاصی نے یہ عرض کیا تھا کہ
 ہمارا سبے بیت گیا۔ اب کشن لال کا زمانہ ہے۔ باپ ڈھلے رہا ہے۔ بیٹا
 زور پکڑ رہا ہے۔“

یہاں پھر تفاوتِ نسل اور تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی رجحانات کو ناول نگار نے ایک
 نو دھس باپ سے اپنے بیٹے کے لیے چند الفاظ کہلو کر، اوردو بھی شرمندگی سے، صورت حال میں فنکارانہ
 چابکدستی سے ایک ایسے کا عنصر داخل کر دیا ہے۔

ان دو کرداروں مشتاق علی اور رنگکدات مہجور کے متوازی خطوط پر اخلاق علی کا کردار غوطہ

ہے جو پروان چڑھا ہے گنگا جمنی تہذیب اور چراغِ حلی کے ماحول میں لیکن ہجرت اُسے ان سب سے دور لے جاتی ہے۔ لگتا ہے کہ یہ امتیازِ حمیں کا سوانحی کردار ہے۔ وہ امتیازِ حمیں جس نے ہندوؤں میں اپنی متروکات میں تاجِ محل کا شمار کیا ہے۔ اگر اخلاقِ علی واقعی ماہلِ نگار ہے، اسی کا ایک دوسرا اہم ہے تو اُس کی خود آگاہی اور دروں میں کی داد دینی پڑے گی۔ کیوں کہ ہجرت کے سیاق میں دوسرے کرداروں کے تئیں اپنے رویے، مختلف امور میں اپنی منکر، اپنا ردِ عمل، اپنی نظریہ اور اپنی ذہنی کشمکش کی پیچیدگی کو کہیں اشاروں میں اور کہیں وضاحت سے جب جیسی ضرورت ہو پیش کرنا کہ وہ خود احتسابی پر مشتمل ہو، اور محض بیانِ باری سے ہٹ کر احساسات و جذبات کی جان دار سرگزشت بن جائے، کردارِ نگاری نے فن کی باریکیوں پر دسترس کی دلیل ہے۔

اخلاقِ علی ایک متحرک طرح تجزیاتی، بن رکھتا ہے۔ کرداروں کو تو بگھتا ہی ہے لیکن موقعِ محل اور بے حاش چیزوں پر بھی اُس کی گہری نظر ہوتی ہے جن کو کبھی کبھی وہ ذی زح کا پیکر دکھاتی ہے جیسے :

”ہر زمین ہر آدمی کو اس نہیں آتی۔ بعض زمینیں اکل کھری ہوتی ہیں کہ اپنے کسی باسی کو بستے نہیں دیکھ سکتیں، اپنے اُجاڑ ہیں میں خوش رہتی ہیں۔ بعض زمینیں زود حس ہوتی ہیں کہ بسنے والوں سے طبیعت میل کھا جائے تو ان پر کٹا وہ ہو کر انھیں نہال کر دیتی ہیں۔ طبیعت میل نہ کھائے تو ان پر تنگ ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مگر اگر آگاہی تو بعد کی بات ہے۔ ان دنوں مجھے ان باتوں کا شور کہاں تھا۔ میں تو کبھی زمینوں کا مزاج دان نہیں رہا۔ میرے تصور میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ زمین بھی محبت اور نفرت کر سکتی ہے۔ ہمیشہ یہ سمجھا کہ محبت اور نفرت آدمی کے مشغول ہیں۔ ان جذبوں سے زمین نا آشنا ہے۔ زمین آدمی سے محبت نہیں کرتی۔ آدمی زمین سے محبت کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی تو اس طرح ٹوٹ کر کرتا ہے جیسے زمین بھی عورت ہو۔ بلکہ عورت سے بڑھ کر عورت۔“

اخلاقِ علی کے اپنے فیصلے ہوتے ہیں مگر رشتوں اور دوستی کے بندھن اُس پر دباؤ ڈالتے رہتے ہیں۔ اپنی بیوی کی وہ قدر کرتا ہے مگر چپکے چپکے اُسے ذکیہ احمد سے پیار ہو جاتا ہے جو اس کے ہاتھ

نہیں لگتی۔ بچپن کی مجبورہ، اُس کی چچا زاد بہن شیریں اُسے اچانک مل جاتی ہے تو اُس کی برہوں سے سوئی ہوئی محبت جاگ پڑتی ہے۔ پراپرٹی ڈیلر کی اخلاق علی کو ضرورت ہے بھی اور نہیں بھی کیوں کہ بینک اور دوستوں سے اس نے ادائیگی کی حیثیت سے زیادہ جو قرضے لے رکھے تھے وہ ادا کرنے ہیں اور مکان بیچنے کو دل بھی نہیں ہوتا۔ یہ کردار پورے ناول کا محور ہے۔ واحد متکلم کے بجائے اگر یہ کردار واحد غائب ہوتا تو ہجرت سے پیدا ہونے والے عام اور ذیلی دونوں طرح کے مسائل سے پیدا ہونے والے جذبات اور احساسات مصنوعی بے رنگ اور سپاٹ ہو جاتے۔ راوی کے اپنے جذبات کی پیش کش اور کیفیات کے بیان کا اور ہی تاثر ہوتا ہے۔ اس ناول کے لیے منتخب کیے گئے ابھرتے اسلوب میں انتظار حسین کا یہ بھی ایک Scoring Point ہے۔

اخلاق علی کی ماں بوجان ایک ایسی پردہ نشین اور قدامت پرست خاتون ہے جو عام طور پر ان دنوں مسلمان گھرانوں میں ہوا کرتی تھیں۔ ایسے عام کردار کو ایسے خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ انتظار حسین کے قلم پر حیرت ہوتی ہے۔ وہ نہایت ہی مندرجہ ذیل اور توہم پرست ہیں۔ اُن سے جو عورتوں کی زبان اور محاورے ادا کروائے گئے ہیں وہ بڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ لگتا ہے وہ قاری کی آنکھوں کے آگے چل پھر رہی ہیں اور گفتگو کر رہی ہیں۔ بوجان کی زندگی حال سے زیادہ ماضی میں گزرتی رہتی ہے :

”بچی ہوئی یوں لگتی کہ یہاں نہیں ہیں، کہیں اور پہنچی ہوئی ہیں
مجھے پتہ تھا کہ کہاں پہنچی ہوئی تھیں۔ جسم یہاں تھا، روح چراغ حویلی میں
بھٹکتی پھرتی تھی۔ اصلی بوجان تو چراغ حویلی ہی میں تھیں۔ کیا دبدبہ تھا
اُن کا..... تو اصلی بوجان تو وہ تھیں۔ یہ تو اُن کی پرچھائیں تھیں۔ جیسے اصلی
بوجان وہاں حویلی میں رہ گئی ہوں۔ صحت گرتی جا رہی تھی.....“

صحت کیوں نہ گرتی۔ ہجرت نے بوجان کو ایک ملک کے اعلیٰ متوسط طبقے سے دوسرے ملک کے نچلے متوسط طبقے میں لا چکا تھا۔ وہ پُرانے زمانے کو، اُن دنوں کی باتوں کو، رسم و رواج کو، لوگوں کو، چیزوں کو، خیالوں کو یاد کرتی ہیں اور ان ہی میں کھوئی رہتی ہیں جن کی قسم علامت چراغ حویلی ہے۔ یہ سونے ہوئے بھی اُس کے خواب دکھتی ہیں اور جاگتے ہوئے بھی۔

جب ان کا بیٹا انھیں بتاتا ہے کہ شیریں سے اس کی اجابت یہاں ملاقات ہوگئی تو بوجان کے منہ سے نکلتا ہے:

”اس گلواری ہجرت نے قونون کے رشتے ختم کر دیے۔“

اس مختصر سے جملے میں دو کرب کا ایک سمندر ہے۔ پہل میں انتظار حسین نے بوجان اور مستاق علی جیسے کرداروں کے ذریعے نو سنیلپا کو اس کے پورے تاریخی اور سیاسی تناظر کے ساتھ اپنی پوری قوت زبان و بیان کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔

کامریڈ، اخلاق علی کا عزیز دوست ہے۔ ایسے کردار بھی ان دنوں عام ہو کر رہ گئے تھے جو دن رات انقلاب کی باتیں کرتے تھے اور اس کے خواب دیکھتے تھے۔ وہ نیشنل زدہ کیونسٹ تھے۔ ہر مسئلے کو طبقاتی کش مکش کی زد میں لے آتے تھے اور بورژوازی بے راہروی سے متنقید کر دیتے تھے۔ کامریڈ محبت میں ناکام رہ چکا ہے۔ وہ اپنے کندھے سے کپڑے کا تھیلا لٹکائے، جو کیونسٹ فزچر سے بھرا رہتا ہے، گھومتا ہے اور یہ لٹریچر تقسیم کرتا ہے۔ اپنے ان دوستوں کو، جنکھی، بائیں بازو کی تحریک کے دلدادہ یا اس سے وابستہ تھے، برا بھلا کہتا ہے کیوں کہ اب وہ تحریک سے بد دل ہو کر بٹ گئے ہیں۔ کاروبار کرتے ہیں اور خوش حال ہیں۔ ایک بار تو کامریڈ خود بھی انقلاب اور انقلابیوں سے مایوس ہو کر نیا خطلاف فریق آب کر دیتا ہے۔

ایک جگہ، نیو پلازہ میں زبردست دھماکا ہوتا ہے۔ کامریڈ سے کئی دنوں سے ملاقات نہیں ہوئی ہے اس لیے اخلاق علی کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید وہ روپوش ہو گیا ہے۔ انتظار حسین نے یہاں ایک تیکھے طنز سے کام لیا ہے۔ تخریبی کارروائیوں میں حکومت پاکستان کیونسٹوں کو ملوث کر لیتی تھی خواہ وہ ان کے ذمے دار نہ بھی ہوں۔ کامریڈ کا کردار یوں بھی دلچسپ ہے کہ اس کے مکالموں سے نادل نگار نے مزاح پیدا کیا ہے۔

اخلاق علی کی بیوی زبیدہ ایک عام خاتون خانہ ہے۔ اُسے نظری طور پر اپنے اور اپنے شوہر کے لیے ایک مکان کی ضرورت ہے تاکہ در بدری سے نجات ملے۔ وہ اپنے شوہر کو اکس کر ایک مکان کی تعمیر پر آمادہ تو کر لیتی ہے کہ وہ کبھی سوکھی کھا کر قرضوں کی قسطیں ادا کرتے رہیں گے لیکن علی طور پر شوہر کی بندھی ہوئی تنخواہ میں اس کی گنجائش ہی نکل نہیں پاتی اور اوپر سے روز افزوں گرانی کا دباؤ

بھی اس کا موقع نہیں دیتا۔ شوہر کی کوئی زائد آمدنی بھی نہیں ہے۔ جب فرضوں کی ادائیگی کی صورت ہی نہیں تو بینک کی نوٹس اور دوستوں کے تقاضوں سے مکان ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ اب زبیدہ اُسے فروخت کر دینے پر زور دیتی ہے جب کہ اخلاق علی کو یہ قطعاً منظور نہیں۔ پھر بھی زبیدہ باتوں باتوں میں اپنے مطلب کا اشارہ کرتی رہتی ہے یا صاف صاف۔ یہ کردار بھی حقیقت نگاری سے غفلت کیا گیا ہے۔

شیریں 'اخلاق علی کی چچا زاد بہن اور لڑکپن کی محبوبہ ہے جس سے بوجہ وہ شادی نہ کر پایا۔ شیریں تسلیم یافتہ ہے اور نیویارک کے کسی انسٹی ٹیوٹ میں کام کرتی ہے جس کی ایک سروے ٹیم اس ملک میں آئی ہوئی ہے۔ آرٹ کی ایک نمائش میں اخلاق علی سے برسوں بعد اُس کی مڈ بھیڑ ہو جاتی ہے جب کہ اخلاق علی ایک اور لڑکی ذکیہ احمد کو رومنس کے قومی امکان کی اُمید میں تلاش کر رہا ہے۔ یوں شیریں سے ملنے کا اتفاق، محسن اتفاق میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ماضی کو حال میں مدغم کر کے انتظار حسین نے رومنس اور محبت کے ابدی تسلسل کو برقرار رکھا ہے۔ یہاں ایک بلیغ اشارہ یہ ملتا ہے کہ اخلاق علی ایک میکانیکی شادی شدہ زندگی گزار رہا ہے۔ اُسے اپنی بیوی سے کوئی محبت نہیں ہے۔ اُسے یا تو محبت ہوئی تھی شیریں سے یا اب ہونے لگی ہے ذکیہ احمد سے۔ 'اخلاق علی کا زبیدہ سے محض ایک ازدواجی رشتہ ہے۔ اس سے ماورادہ جذبہ جو محبت کہلاتا ہے اور فی الحال اخلاق علی جس سے محروم ہے 'اب' محرومی لینے لگا ہے شیریں اخلاق علی کو امنی کے ایوانوں اور یادوں کی وادیوں میں پہنچا دیتی ہے جس سے محبت بھی نو سٹیلیا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شیریں بیمار بوجہان کی بڑی سعادت مندی سے تیمارداری کرتی ہے اور ان کے انتقال کے بعد اخلاق علی کو بتائے بغیر نیویارک لوٹ جاتی ہے۔ یہ کردار عہد جدید کے Diaspora (اقتصادی زکندہ ہی) کی جانب اشارہ کرتا ہے۔

محبت کی جستجو اخلاق علی کو ذکیہ سے قریب لے جانا چاہتی ہے لیکن وہ اُسے ملتی ہی نہیں۔ ذکیہ کو ایک بار اُس نے بس اسٹینڈ پر دیکھا تھا۔ ایک دفعہ اخلاق علی کی غیر حاضری میں ذکیہ اُس کے دفتر میں اُس کی میز پر ٹیلیفون استعمال کرتی ہے اور اپنا فائونٹین پن پھول جباتی ہے جسے لوٹانے کے بہانے وہ اُسے ڈھونڈتا رہتا ہے لیکن کبھی وہ پھٹی پر ہوتی ہے تو کبھی کسی

دوسرے دفتر میں اس کا تبادلہ ہو جاتا ہے۔ محنت اخلاق علی کی زندگی میں اب سرب ہو کر رہ گئی ہے!

انتظار حسین نے ہجرت کے بنیاد موضوع کو بغیر کسی پلاٹ کے محض جزئیات اور کردار نگاری سے یوں پیش نہیں کیا کہ قاری اکتا جائے بلکہ ضرورت کے تحت اور صحیح تناسب میں طنز و مزاح سے بھی ٹریٹ کیا ہے جو کرداروں اور اپنے اپنے زمانے کے رنگ میں رنگا م ہے۔ 'ا' دو کے چہ ہی نادوں میں موضوع پر فنی لحاظ سے مصنف کی یہ مثالی گرفت ملے گی۔

طنز و مزاح اور سنجیدگی دونوں کے لیے انتظار حسین نے قیامِ حرم، حق پرہ و بھیجہ بھارت سے اختیار کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اپنی داستان کا نفسی گہری دھپیں سے مطالعہ کیا ہے۔ اُس طرز کو تقسیم برصغیر سے بہت قبل کے دور کے لیے استعمال کے انتظار حسین نے اُس زمانے کو صغیر، قریح اس میں اس طرح قید کر دیا کہ اُس وقت کا ماحول جیتا جاگتا ہو۔ اُس وقت کے کردار سانس دیتے نظر آتے ہیں لیکن ناول میں ایسا نہیں ہے کہ ایک دور ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ ناول کے تقریباً ہر ایک باب میں دورِ قدیم مقدم 'دروہ' جدید 'نوغہ' ہے۔ یوں ہجرت خود ایک لازمانی کردار بن جاتی ہے۔

ہجرت اُس وقت مسئلہ بن جاتی ہے جب اُس میں رکاوٹیں ہوں یا زبردست خطہ موجود نہ ہو۔ ہجرت بذاتِ خود حل ہے اقتصادی، سیاسی، مذہبی، انفرادی یا خاندان کے تحفظ یا حصولِ علم کے مسئلے کا ایک وسیلہ ہے جہدِ للبقا کا۔ رہیں تہذیبی اور ثقافتی جڑیں تو یہ اجتماعی لاشعور کا ایک اہم اور ضروری حصہ ہیں بچپن سے بلوغت تک گھر، محلے اور بستی میں پرورش کا ماحول، والدین، دوستوں، رشتے داروں، پڑوسیوں اور اساتذہ کا عمل اور ردِ عمل، رسم و رواج، شادی بیاہ، رقص و موسیقی، زبان و ادب، مذہب و عبادت اور تہذیب و اخلاق کے درس اور مشاہدوں اور تجربوں سے حاصل کیے ہوئے نتیجے سماج کے ہر فرد کے لاشعور میں جاگزیں ہو جاتے ہیں۔ اصل میں یہی جڑیں ہیں جو مشکل موت تک ساتھ جھوڑتی ہیں، نہ کہ صرف زمین کا وہ حصہ جہاں فرد کی پیدائش اور پرورش ہوئی۔ فرد ہجرت کر کے جہاں قیام پذیر ہوتا ہے وہ بھی زمین ہی کا ایک حصہ ہے۔ سارا کرہ ارض ہی ہر انسان کی جنم بھومی ہے اور اس میں اس کی جڑیں ہیں۔ شاید اسی لیے والٹر نے کہا تھا کہ دنیا کا سب سے پہلا

کینڈا انسان وہ تھا جس نے ایک قطعہ زمین کے اطراف باڑھ لگا کر اعلان کیا کہ یہ زمین میری ہے۔
 ہجرت کے سبب لاشعور میں مرنے لگی جس کشتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں اور ہجرت کرنے والا ایک
 کرب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ لیکن نیا ماحول 'نئی آب و ہوا' نئے دوست احباب، نئے پڑوسی، نئے رسم و
 رواج، نئی مصروفیت اور رفتہ رفتہ قائم ہونے والے نئے رشتے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ لاشعور
 میں نئی کونپلوں کی آبکاری کرتے رہتے ہیں۔ پچھلی اداسی ہوئی جڑوں کے صرف بیکھے ٹھونڈے رہ جاتے
 ہیں جن کی ٹھنڈی اذیت زدہ ہوتی ہے اور وہ، وہ رہ کر اذیت پہنچاتے رہتے ہیں۔
 "بادل" تذکرہ "میں جگہ جگہ بھی ٹھنڈی ملتی ہے جسے انتظار حسین اپنے احساس سے قاری کے
 احساس میں منتقل کر دیتے ہیں۔ یہ ان کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ ♦♦

شہر افسوس

نصارت چودھری

’شہر افسوس‘ انتظاریں کے اہم انسانوں میں سے ایک ہے۔ اس کا بنیادی محرک بھی وہی ہے جو ان کے اظہار کے مختلف رنگوں میں اکثر نظر آتا ہے۔ ہنسی سے ان کا ٹوٹ رشتہ، اقدار کی شکست و ریخت، زندگی کے سفر میں گمشدہ نیم کا پیر، ملک کی تقسیم اور ذرتہ وارانہ دنگے، شہر افسوس میں تقسیم وطن کے ایسے کے ساتھ ہجرت اور جلا وطنی کے تجربے کو پیش کیا گیا ہے۔ انتظاریں کے یہاں ہجرت اور سفر ایک کلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہجرت کو انھوں نے اس انسانے میں ایک ذہنی، روحانی اور داخلی انتشار کے روپ میں پیش کیا ہے۔ ہندوستان سے ہجرت کر کے جو لوگ مغربی پاکستان جاتے ہوئے خاک و خون کے دریا سے گزرتے ہیں اور جس بستی کو دارالامان جان کر دور سے سفر کرتے ہیں وہ انھیں ’شہر افسوس‘ نظر آتا ہے۔

’شہر افسوس‘ ایک ایسی بستی ہے جہاں اس انسانے کے فیض کردار جن کے گرد و اصل اس انسانے کے پلاٹ کو بنایا گیا ہے اور جن کے نام تک نہ جانے کہاں کھو گئے ہیں، داخل ہوتے ہیں۔ یہ کردار اپنے گھروں اپنے بزرگوں یہاں تک کہ اپنے ماضی اور آغاز سفر کی یادوں کو بھی کہیں چھوڑ آئے ہیں۔ زندگی سے محروم وہ اپنی لاشوں کو کندھوں پر اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کا نہ کوئی حوالہ ہے اور نہ تشخص۔ کائنات کے اس حق و حق صحرا میں انھیں کہیں کوئی جائے پناہ کوئی منزل نظر نہیں آتی۔

’شہر افسوس‘ کی کہانی یوں شروع ہوتی ہے:

”پہلا آدمی اس پر یہ بولا کہ میرے پاس کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ کہ میں
مرچکا ہوں۔ تیسرا آدمی یہ سن کر چونکا اور کس قدر خوف اور حیرت سے اُسے
دیکھنے لگا۔ مگر دوسرے آدمی نے کسی قسم کے ردِ عمل کا اظہار نہیں کیا
حرارت سے خالی سپاٹ آواز میں پوچھا: تو کیسے مر گیا؟“

اس منفرد آغاز سے جو حقائق ابھر کر سامنے آتے ہیں انھیں کچھ اس طرح پیش کیا
جاسکتا ہے:

۱۔ کہانی کا آغاز اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ کہانی کا آغاز اس مقام سے
نہیں ہوا جہاں سے انتظار حسین اُسے شروع کرتے ہیں بلکہ وہ تو مرتے وہ مقام
ہے جہاں سے وہ ہمیں سناتے ہیں درجہ کہانی تو ازل سے جاری و ساری
ہے۔ قدرت ہر دور کی انسانی نسل کو اس کہانی کے صحنہ اتنے ہی حصے سے
روشناس کراتی ہے جتنا کہ ظن اس کے پاس ہوتا ہے۔
طرز دیتے ہیں باہ ظن مستحقِ غور و کچھ کر

۲۔ اس کائنات میں انسانی ایسے کی روداد کا آغاز اس کے ذہن پر وارد ہونے کے
ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس زمین پر اس کا سفر زندگی کی دایوں کا سفر نہیں موت
کی گھاٹیوں کا سفر ہے۔ اس لیے اس افسانے کے تینوں کردار اپنے زندہ
ہونے کا ثبوت فراہم کرنے کے بجائے حقیقی پھر قی لاشیں ہونے کا احساس دلاتے
ہیں۔ زندہ ہونے کے معنی صرف چلنا پھرنا یا بونا نہیں بلکہ زندہ ہونے کا احسا
دشور رکھنے کے ہیں جس سے یہ تینوں کردار محروم نظر آتے ہیں اور اس طرح اس
حقیقت کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انسان ازل سے ہی اس
شور سے محروم رہا ہے۔ اس لیے اس کی ساری کامیابیاں و کامیائیاں دراصل
زندگی کی دین نہیں بلکہ موت گرفتہ بھتنوں کی کرشمہ سازیاں ہیں۔

۳۔ افسانے کے تینوں کرداروں کو ناموں سے محروم کر دینے کے پس پردہ بھی جو

رمز موجود ہے وہ بھی اس حقیقت کی طرٹ اشارہ کرتا ہے کہ انتہا رحسین اس کائنات میں انسان کی کم مانگی کو ابا کر کرنا چاہتے ہیں۔ اس مخلوق نے جسے قدیخ اشرف المخلوقات ہونے کا شرف بخشا تھا اپنے مکررہ اعمال کی وجہ سے ذلت کی کس انتہا تک پہنچا دیا ہے اس حقیقت کو بیشک کرنا چاہتے ہیں۔ اُس کی حالت اب یہ ہے کہ خود نام اُس کے وجود پر شرمندہ میں اور وہ اس کے وجود سے خوب کو وابستہ نہیں کرنا چاہتے۔

انسان کی لایعنیت یا اُس کے مر جانے کا تصور عالمی سطح پر اگرچہ انیسویں صدی میں ابھر لیکن اُسے تعویت بمیوں صدی کی دو عالمی جنگوں میں ہونے والی ہولناکیوں نے عطا کی۔ ہمارے ہاں اس کا احساس پوری شدت سے اس وقت پیدا ہوا جب تقسیم کی وجہ سے پوری تہم ایسے ہولناک تجربات سے دوچار ہوئی جن سے اُس سے پہلے ہمارے ہاں کوئی نسل دوچار نہیں ہوئی تھی۔ شہر افسوس بھی انھیں تباہ کاریوں اور انسانیت سوز تجربات کے پس منظر سے اپنا مواد حاصل کر کے اُن حقائق تک ہمیں پہنچاتا ہے جن میں سے کچھ کا ذکر ادھر ہوا ہے۔

تقسیم وطن کے نتیجے میں رونما ہونے والے فسادات یا پھر قوم و مذہب یا زبان کے نام پر ہونے والے ظلم و تشدد کا نشانہ عام طور پر عورت ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ اس لیے نہیں ہوتا کہ وہ کسی طرح سے کسی فساد یا اشتعال کی ذمے دار ہوتی ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ کمزور ہونے کی وجہ سے ہمیشہ انسان کی جنسی درندگی کا بہ آسانی شکار ہو جاتی ہے۔ درندگی کے اس ننگے ناچ میں وہ اخلاق، تہذیب اور انسانیت کی سبھی حدوں کو روندنا چلا جاتا ہے۔ ہوس رانی کے اس مظاہرے میں وہ خود کو ہی ننگا نہیں کرتا بلکہ کسی نفسیاتی مریض یا اذیت پسند کی طرح دوسروں کو بھی ننگا کرتا چلا جاتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ وہ خود کو اشرف المخلوقات اور نہ جانے کیا کیا کچھ کہنا چلا آیا ہے۔ ہوس رانی کے اسی اکھاڑے میں اُس کا اصلی چہرہ سامنے آتا ہے اور یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ترقی کی اتنی ماری فزلیں طے کرنے کے باوجود وہ آج بھی ہمیشہ کی طرح برہنہ ہے۔ جسم پر مخمل و دیا اور اطلس و کجواب کے دبیز پردوں میں لپٹے ہونے کے باوجود وہ بالکل عیاں نظر آتا ہے۔

غالب کے اس مصرعے کاغذی ہے پر بہن ہر پیکر تصویر کا 'کے صحیح معنی بھی اس وقت سامنے آتے ہیں۔ قیس تصویر کے پردے میں بھی ہمیشہ وہاں نظر آتا ہے۔ اس کی سرشت میں صدیوں سے موجود زندگی ایک بھائی کے ہاتھوں بہن کے کپڑے اُتر داتی ہے، مقصد مرثیہ برہنگی نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح اذیت پسندی کی تسکین ہوتا ہے۔ بھائی ہو یا باپ یا شوہر چونکہ یہ سب بنیادی طور پر مرد ہیں اس لیے وہ ان سب کے ہاتھوں ذلیل و خوار ہوتی ہے۔ یہ سب اس کی حفاظت کے دعوے کرنے کے باوجود جب امتحان کی گھڑی آتی ہے تو اپنی جان بچانے کے لیے اسے شگاکر دینے میں ذرا شرم محسوس نہیں کرتے۔ تقسیم ملک کے دوران ہوئے اس طرح کے واقعات کو ہی انتظار حسین یہاں پیش کر کے انسانی زندگی کا وہ نقشہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں کہ کتابی کا دل دہل جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے :

"میں نے پیام سے تلوار نکال لی اور چلایا کہ تو اُسے برہنہ کر، برہنہ
تلوار کو دیکھ کر نوجوان تھرا یا۔ پھر ایک تامل کے ساتھ لرزتے
ہاتھ بہن کی ساڑھی کی طرف بڑھے اور اس سانولی لڑکی نے ایک
خوف بھری چیخ ماری اور دونوں ہاتھوں سے منہ ڈھانپ لیا اور ان
لرزتے ہاتھوں نے میرے سامنے" "تیرے سامنے؟"
ہیں اچھا؟ تیسرے آدمی نے حیرت سے اُسے دیکھا۔"

انتظار حسین نے اس منظر کو جس طرح موثر انداز میں برتا، اُبھارا اور نقطہ عروج تک پہنچایا ہے اس سے لگتا ہے کہ دوسرے آدمی کے اس استفسار پر کہ 'پھر تو مر گیا' کے جواب میں وہ اپنی اس اخلاقی موت کا اقرار کرے گا لیکن وہ ایسا کرنے کے بجائے جواب میں کہتا ہے :

"نہیں میں زندہ رہا۔"

اگر وہ اس گھناؤنے عمل کے نتیجے کے طور پر مر گیا ہوتا تو شاید لوگ اُسے معاف کر دیتے کیوں کہ زندگی غلطیوں سے عبارت ہے اور اُن پر پھتاوا وہ آگ ہے جس میں سونا تپ کر کنڈن بن جاتا ہے۔ لیکن اس جواب سے کہ "نہیں میں زندہ رہا" سے وہ المیہ اُبھرتا ہے جس سے انسان کے لوٹ آنے کی رہی ہو امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اسے ہم آج چاہے اس افسانے کا

کمزور ترین پہلو قرار دیں کیوں کہ کچھ بھی ہو ہم اعلیٰ لوب سے ہمیشہ یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ انسانی بقا کی امید کے چراغ ہمیشہ روشن رکھے گا لیکن اگر ہم غور سے دیکھیں تو یہ افسانہ انسان سے انتظار میں کی مایوسی کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس دور کی مایوسی کا المیہ پیش کرتا ہے جس کا ہماری پوری قوم اس وقت شکار ہو گئی تھی۔ یہاں اس دردناک آزمائش کا یہ کہنا کہ وہ مرا نہیں۔ دراصل اس کی اس بے بسی کو پیش کرتا ہے جو ان جان لیوا حادثات کی وجہ سے انسان کے وجود پر طاری ہو گئی ہے اور جس کی وجہ سے اسے اس کا بھی پتہ نہیں ہے کہ وہ مر گیا ہے۔ بات کو آگے بڑھانے سے پرستہ خند اور اقباسات ملاحظہ کیجیے :

”میں یہ دیکھنے کے لیے زندہ رہا کہ اس نوجوان نے وہی کیا جو میں نے کیا تھا۔ دہشت میں بھاگتی ہوئی ایک برقع پوش کو اس نے دلچ رکھا تھا۔ ایک بوڑھے آدمی نے زاری کی اور چلا یا کہ لے نوجوان ہماری آبرو پر دم کر..... سانسو نے نوجوان نے لال پیلی نظروں سے اُسے دیکھا اور پوچھا یہ تیری کون ہے، وہ بوڑھا بولا کہ بیٹے یہ میری بھو ہے، اس پر سانسو نے نوجوان نے دانت کلکچائے اور چلا یا کہ بوڑھے تو اسے برہنہ کر۔“

افسانے میں برہنگی کا یہ سفر اور یہ عمل جاری رہتا ہے۔ انسان اپنے تن کو ملبوسات میں ملفون کرنے کے باوجود نگاہوتا جاتا ہے۔ ندامت کے احساس سے عاری جب وہ اس منزل سے بھی گزر جاتا ہے تو قیسرے آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ درندگی کے اس غفریت کو اب یقیناً موت آگئی ہوگی۔ اسی لیے وہ اس سے پھر پوچھتا ہے، ”اور تو مر گیا“

پہلا آدمی بدستور زندہ رہتا ہے۔ وہ بھاگ کر اپنی جان بچانا چاہتا ہے لیکن بھڑکے نرغے میں خود کو پا کر وہ اپنے ہاتھ کی تلوار پھینک دیتا ہے۔ اسی کے الفاظ میں روادینے :

”میں آگے بچ کر نرغے میں آگیا۔ میں تلوار پھینکنے لگا تھا کہ ایک پریشان حال شخص مجھ سے چہرہ کر میرے رد ہو گیا۔ اور میری آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کہا کہ تلوار مت پھینک۔ یہ آئین جواں مردی کے حلا

ہے۔ میں ٹھٹھک گیا۔ میں اُسے تکتے لگا اور وہ میری آنکھوں میں
آنکھیں ڈال کر دیکھے جا رہا تھا۔ پھر میری نگاہیں جھک گئیں۔ میں نے
ہار کر کہا کہ زندہ رہنے کی اب اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔ اس کلام
سے اس کی آنکھوں سے شلے برسے لگے۔ اس نے حقارت سے میرے
منہ پر تھوکا اور واپس ہوا۔ عین اُسی وقت ایک تلوار اس کے سر
پر پھنکی اور وہ تیوراً کر زمین پر گرا۔

تیسرے آدمی کو اب یقین ہو جاتا ہے کہ اب تو وہ یقیناً مر گیا ہوگا۔ کیوں کہ آدمی کتنا ہی
بے غیرت کیوں نہ ہو وہ اتنا نیچے گر کر کبھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ زندہ رہتا ہے۔ تاہم اپنے
آپ کو دہراتی ہے۔ اس کی بربریت کا پہلا شکار اب خود درنوسے کا روپ دھارن کر چکا ہے۔
اور چونکہ پہلا آدمی اپنی تلوار رکھنے کی غلطی کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلا شکار اب خود شکاری بن کے
اپنی بہن کا بدلہ لینے کے لیے پہلے آدمی کی بیٹی کو کھینچے ہوئے اُس کے سامنے لا کر اس سے
کہتا ہے "تو اے برہنہ کر۔"

اپنی آنکھوں کے سامنے بیٹی کی عزت لٹنے دیکھ کر تیسرے آدمی کو اب اور بھی شدت
سے یقین ہو جاتا ہے کہ ذات کے اس کنوئیں سے نہ ابھر سکنے کی وجہ سے وہ اس بار یقیناً مر گیا
ہوگا۔ پر پہلا آدمی پھر بھی اپنی سخت جانی کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے زندہ رہنے کا ہی اقرار کرتا
ہے۔ پھر وہ کہتا ہے آگے کی کہانی ایک بار پھر انتظار حسین ہی کے الفاظ میں سنئے :

"میں وہاں سے منہ چھپا کر بھاگا۔ جھپٹتا جھپٹتا خراب دستہ ہو کر آخر
اس کوچے میں پہنچا۔ جہاں میرا گھر تھا۔ اس کوچے میں خوت
کا ڈیرا تھا۔ اب دونوں وقت مل رہے تھے اور یہ کوچہ کہ شام
بڑے یہاں خوب چہل پھل ہوتی تھی، بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ میری
گلی کا کتا بیچ گلی میں منہ اٹھائے اور سامنے نظریں گاڑے بیٹھا
تھا۔ مجھے دیکھ کر غرایا۔ کتنی عجیب بات تھی۔"

میں نے مندرجہ بالا اعتبارات سے پہلے اس کا ذکر کیا تھا کہ یہ کردار جو بار بار اپنے

”زندہ ہونے کا اعلان کر رہا ہے دراصل مرچکا ہے۔ یہ اقتباسات پیش کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپ کو اس مقام تک پہنچاؤں جہاں آپ خود بخود یہ تسلیم کر لیں کہ واقعی یہ کردار زندہ نہیں بلکہ اپنا ہی بھوت ہے۔ جہاں کتے کا اُسے دیکھ کر غرائز اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ یہ اب وہ انسان نہیں ہے جو اس گلی میں رہتا تھا۔ جانوروں کو وہ جن اور بھوتوں پریتوں کو جچانے کی قدرت سرشت میں ملی جوتی ہے۔ اُس لیے یہاں بھی کتا اور بلی دونوں مانوسیت کا مظاہرہ کرنے کے جائے اجنبیت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں اُس کے اپنے گھر والے بھی اس سے اجنبیت ہی کا سلوک کرتے ہیں۔ ایک اور اقتباس ملاحظہ کیجیے :

”میں باپ کے پاس پہنچا اور نعلے کے برابر زمین پر دوڑا نو ہوا بیٹھا۔ باپ نے دیا ہاتھ میں اٹھا کر مجھے غور سے دیکھا۔ تو ’ہاں‘ میں، اُس نے مجھے سر سے پیر تک حیرت سے دیکھا: ’تو زندہ ہے‘
 ’ہاں میں زندہ ہوں‘ وہ اُس چراغ کی مدھم روشنی میں مجھے ٹٹکی باز دھڑ دیکھتا رہا۔ پھر بے اعتباری کے لہجے میں بولا ’نہیں‘۔
 ’ہاں میرے باپ میں زندہ ہوں‘ اس بزرگ نے ایک لمبا سا ٹھنڈا سانس لیا اور مر گیا۔ تب میری منکوحہ میرے قریب آئی۔ نہ ہر بھر لہجے میں بولی: ’اے اپنے موٹے باپ کے بیٹے اور اے میری آبرو لٹی بیٹی کے باپ تو مر چکا ہے۔ تب میں نے جانا کہ میں مر گیا ہوں۔“

مزید استفسار کے بعد یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہلا آدمی اپنے مرے باپ کی نعش دہیں چھوڑ آیا ہے۔ یہاں باپ علامات ہے اُن جڑوں کی جن کے بغیر کوئی فرد یا قوم اپنا شخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ انتظار حسین چونکہ خود بھی ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان گئے ہیں اس لیے انھیں اپنے اور اپنی پوری نسل کے بے جڑ ہونے کا شدید احساس ہے جس کا عکس اُن کے اکثر افسانوں میں ہمیں نظر آتا ہے۔ شہر افسوس کے تینوں کردار خود کو بے جڑ کے پودے تصور کرتے ہیں تقسیم ملک نے ہماری ایک پوری نسل کو نہ صرف اس کرب میں مبتلا کیا ہے بلکہ اگر یہ

کہا جائے کہ تباہ و برباد کیا ہے تو بے جا نہیں ہے۔ ہجرت مسلمانوں کے لیے ہمیشہ باعثِ سعادت رہی ہے بشرطیکہ وہ خدا کا پیغام پھیلانے کے لیے ہو۔ یہ ہجرت شاید پھیلنے کے لیے نہیں سیکھنے کے لیے کی گئی۔ اسی لیے شاید وہ اس پوری فصل کے لیے غلابِ الہی بن کر نازل ہوئی۔

کہانی کی رمزیت کو برقرار رکھتے ہوئے دوسرے آدمی کے حوالے سے سانولی لڑکی اپنی مٹی ہوئی بندیا اور پھولا ہوا پیٹ لیے پھر نمودار ہوتی ہے۔ وہ اپنے اس بھولے ہوئے پیٹ کے ذمے دار کو پہچان لیتی ہے جو دوسرا آدمی ہے۔ وہ وہاں سے پیچ مار کر بھاگ جاتی ہے۔ دوسرا آدمی اپنے گرفتار ہونے کے خوف سے لرزاں ایک ٹھیل میدان میں پہنچتا ہے، جہاں انسانوں کا جنگل اگا ہوا ہے۔ انتظار حسین منظر کو یوں بیان کرتے ہیں :

”آخر ایک میدان آیا جہاں دیکھا کہ ایک خلقت ڈیرا ڈالے پڑی ہے
بچے بھوک سے جکتے ہیں۔ بڑوں کے ہونٹوں پر پٹریاں جھی ہیں۔
ماؤں کی چھتیاں سوکھ گئی ہیں۔ شاداب چہرے مڑھ جائے ہیں
گوری عورتیں سنو لاگئی ہیں۔ میں دہاں پہنچا کہ اسے لوگوں کو بٹاؤ کر یہ
کیسی بستی ہے اور اس پر کیا آفت ٹوٹی ہے کہ گھر قید خانے
بنے ہیں اور گلی کوچوں میں خاک اڑتی ہے۔“

افسانے میں اس مقام تک آتے آتے انتظار حسین کالب و لہجہ داستانوی یا اساطیری ہو جاتا ہے اور یہیں پر شہرِ افسوس کے تعلق سے بات ہوتی ہے۔۔۔ یہ استعارہ اگرچہ پورے طور پر حیا نہیں ہوتا لیکن بات چوک تقسیم کی اور اس کے بعد ہونے والے فسادات کی جو رہی ہے اس لیے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ نئے ابھرنے والے دونوں ممالک کو ہی شہرِ افسوس کے عنوان سے متصف کرتے ہیں۔ اس لیے وہ جنم دینے والی اور پناہ دینے والی دونوں زمینوں کو ظالم قرار دیتے ہیں بلکہ وہ تو ہرزمن کو ظالم قرار دے دیتے ہیں۔ اس لیے یہاں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ہندوپاک دونوں کو شہرِ افسوس قرار دیتے ہیں۔

یہ افسانہ تقسیمِ وطن کے سانچے پر ایک اور زاویہ نظر سے بھی روشنی ڈالتا ہے۔ انتظار حسین یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ملک تقسیم ہو جاتا ہے۔ مگر انسانی فطرت تقسیم نہیں

ہوتی، تہذیب تقسیم نہیں ہوتی، تمدن نہیں بٹتا۔ یہ داستانِ اظہار انسانی تاریخ کی سب سے
 پہلی اور بڑی ہجرت کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ اسی شہر افسوس کے جم غفیر میں سے
 ایک بوڑھا شخص نکل کر دوسرے آدمی سے مطالبہ کرتا ہے کہ

اگر تو ظالموں میں سے نہیں تو زاری کر

اکس کے حال پر! میں نے پوچھا

بنی اسرائیل کے حال پر

اکس لیے؟

”اس لیے کہ؟ ہو چکا تھا وہ پھر ہوا اور جو ہو چکا ہے وہ پھر ہو گا“

یہ سن کر ہنسی میری جاتی رہی۔ میں نے افسوس کیا اور کہا کہ اسے

بزرگ کیا تو نے دیکھا کہ جو لوگ اپنی زمین سے بچھڑ جاتے ہیں پھر کون

زمین انھیں قبول نہیں کرتی۔“

انتظار حسین نے یہاں اس تلخ حقیقت کا بھی انکشاف کیا ہے کہ اپنی زمین سے اکھر کر

نئی زمین پر قدم جمانا مشکل ہی نہیں بلکہ اکثر ناممکن بھی ہوتا ہے۔ اپنے علاقے سے ہجرت

کر کے دوسری زمین پر بے جڑ کے پودے بن کر جانے والے لوگ نگہ کر کے رہتے ہیں اور نہ

گھاٹ کے۔ انتظار حسین کا داستانِ اسلوب اب بنی اسرائیل سے ہٹ کر ’گیا‘ کے بھکشو کی

طرف آ جاتا ہے جو گوتم بھدھ ہے اور جس نے دُکھ سے نجات کے سفر میں نردوان حاصل کیا تھا۔

انتظار حسین کا اساطیری انداز ہمیں ایک ایسے میدان میں لے جاتا ہے جہاں لائٹوں

کے ڈھیر پر فتح کے نقارے بج رہے ہیں۔ کامیابی اور کامرانی کے اس موڑ پر انتظار حسین ایک

ابہامی بات کہتے ہیں:

”میں نے یہ پوچھا ’لوگو یہ کون سی گھڑی ہے اور یہ کیا مقام ہے‘

ایک شخص نے قریب ’اگر کان میں کہا

’یہ زوال کی گھڑی ہے اور یہ مقام ہجرت ہے۔‘“

اس افسانے میں انتظار حسین دراصل یہ ایک وقت دو سطحوں سے بہکام ہوتے ہیں۔

کبھی وہ تقسیم ملک سے روٹنا ہونے والی ہونا کیوں کی روشنی میں انسانی سرشت کی بات کرتے ہیں اور کبھی انسانی سرشت کے حوالے سے تقسیم ملک کے تجربات کو پرکھتے ہوئے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال سلط کوئی بھی ہو ان کے نتائج کم و بیش ایک سے ہی ہوتے ہیں۔ یعنی انسان کی مکروہ سرشت کی وجہ سے انسانوں پر نازل ہونے والا غلاب الہی۔ انسان کے دجود کی سخلیت اُس وقت نکل کر ہارے سامنے آجاتی ہے جب دوسرا اور تیسرا آدمی یوں آپس میں گفتگو کرتے سنائی دیتے ہیں :

”میں نے اُسے غور سے دیکھا اور میری پتلیاں پھیلتی چلی گئیں۔

وہ تو سچ پچ میں تھا.....

میں نے اپنے آپ کو پہچانا اور میں مر گئی۔

تیسرا آدمی کہنے لگا: ”اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد زندہ رہنا کتنا مشکل ہے۔“

تقسیم وطن کے واقعے، فسادات اور نقل وطن کی خارجی صورت حال کو انتظار حسین ایک روحانی صورت حال سے ہم آہنگ کر کے اس افسانے میں پیش کرتے ہیں۔ افسانے کے تیز و تیز کرداروں پر سوج، ڈر، خوف، ذلت اور مایوسی کا غلبہ بھی نظر آتا ہے۔ یہ کردار اپنے تشخص کی تلاش میں ہیں۔

در اصل فسادات کے دوران شکست و ریخت کے عمل کی زد میں آکر اور اپنی ذلیل حرکات کے باعث یہ اپنی ذات کی شناخت کھو بیٹھتے ہیں۔ اقدار کے بھرے ہوئے ٹکڑوں کو یکجا کرنا اور ریزہ ریزہ شخصیتوں میں کہیں ثابت و سالم شخصیت کی تلاش ممکن نہیں۔ شخصیت کی شناخت اور اپنے کٹے ہوئے دجود کی تلاش میں وہ ماضی میں بھانکتے ہیں اور ماضی کو حال میں واپس لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ماضی کی تلخیاں اور روایات سے ٹوٹنے کے غم سے شخصیت کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ ہر کردار موت اور زندگی کی کش مکش میں اپنی شناخت کھو چکا ہے۔ انتظار حسین نے اس افسانے میں آج کے عہد کا المیہ بھی پیش کیا ہے جہاں کوئی کسی کو نہیں پہچانتا۔ ہمارے گرد سانس لینے والے سب لوگ بنیادی طور پر زندہ

نقشیں ہیں۔

اس دھڑیہ کو تینوں کرداروں کے عمل سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تینوں ایک مردہ نقش پر جھک جاتے ہیں جس کا چہرہ سبز ہو چکا ہے۔ تینوں آدمیوں کا چہرہ کسی نہ کسی موخ پر چونکہ سبز ہوا تھا اس لیے تینوں ہی اس نقش کو اپنی نقش سمجھنے پر مصر ہیں۔ پھر وہ تینوں اپنے مرے ہوئے باپوں کا ذکر کرتے ہیں تو دوسرے آدمی کو اپنا باپ یاد آ جاتا ہے۔ اور وہ اس صورت حال کو بیان کرتا ہے جب وہ اپنے سبز شدہ چہرے کو لے کر اپنے باپ کے پاس پہنچا تھا۔

”اے میرے باپ تیرا بیٹا آج مر گیا۔ باپ میری سبز صورت کو نکلنے لگا۔ پھر بولا کہ اچھا ہوا کہ تو میرے پاس آنے سے پہلے مر گیا۔ یہ سب کچھ کرنے اور دیکھنے کے بعد بھی تو زندہ آتا تو میں تجھے قیامت تک زندگی کا بوجھ اٹھانے کی جرعتا دیتا۔“

”پہلا آدمی اپنی خشک آواز میں بولا: ’ہمارے بوڑھے باپ اپنے جوان بیٹوں سے زیادہ غیرت مند تھے۔ اور ہم نے اُن کے سامنے کیا کیا۔ میں اپنے سبز چہرے والی لاش لے کر یہاں آگیا اور اپنے باپ کی لاش وہیں چھوڑ آیا۔“

انتظار حسین صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ ہمارے بزرگ ہم سے کہیں زیادہ غیرت مند تھے۔ اسی لیے انھیں اپنے بزرگوں کی لاشیں چھٹی زمینوں میں چھوڑ آنے کے درد کا شدید احساس تھا۔ یعنی انھیں اپنی اقدار، روایات، میراث سب کچھ بچھے چھوڑ آنے کا شدید قلق تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تیسرا آدمی کہتا ہے: ”آگے جب ہم نکلے تھے تو اپنے اجداد کی قبریں چھوڑ آئے تھے۔ اب کے نکلے ہیں تو اپنی لاشیں چھوڑ آئے ہیں“ وہ آدمی اپنے آباد اجداد کی لاشیں واپس لانے کے بارے میں سوچتے ہیں تو ہر طرف بھری ہوئی حد بندیوں کی بات کرتے ہیں اور اس سے دونوں ممالک کے مابین جو دوزے کی پابندیاں ہیں اُن پر بھی بھرپور طنز کرتے ہیں۔ تیسرا آدمی اس لیے اُداس ہے کہ اس انجمنی دیار میں دفن

ہونے کے لیے بھی اب جگہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو لاپتہ قرار دیتا ہے۔ تقسیم اور اس کے بعد کے فسادات میں لاپتہ ہونا بھی موت کی ہلاکت ہے اور موت بھی ایسی افسوس ک کہ نہ لاش کا پتہ چلے اور نہ کفن و دفن کا اہتمام ہو۔

اس ہجرت کے سبب اور پھر واپس اپنے وطن لوٹنے کے عمل میں بہت سے لوگ ہلکے ہو گئے۔۔۔۔۔ دوسرے آدمی کو اس حوالے سے اپنا وطن یاد آتا ہے اور پھر دادی اماں سے سنی اے بیگم حضرت محل کی کہانی یاد آتی ہے۔ جب اُن کے شوہر واجد علی شاہ انگریزوں کی پٹن قبول کر کے مٹیہ برج میں بیٹھ رہے۔ مگر مہادری کی عظیم الشان مثال بیگم حضرت محل نے قائم کی۔ لکھنؤ میں ریزیدنسی کے محاصرے میں ناکامی کے بعد وہ ہر قدم پر مورچہ لیتی ہوئی پیچھے ہٹتی رہی۔ ——— جاگیرداروں نے رفتہ رفتہ ساتھ چھوڑنا شروع کر دیا۔ فوجیوں کی تعداد گھٹنے لگی۔ اپنے ’خوشبو شہر‘ یعنی لکھنؤ سے لے کر نیپال کی سرحد تک لڑتی رہیں۔ وہ میدان جنگ میں ضرور ہاری مگر انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور پھر غلام ہندوستان میں واپس آنے سے انھوں نے ہجرت کے عالم میں نیپال میں مرنا منظور کیا۔ یہاں بھی انتظار چین نے دوسرے کردار کے حوالے سے تقسیم وطن کی وجہ سے کسی شہر افسوس کی طرف ہجرت کرنے سے زیادہ مہیب جگلوں کی طرف ہجرت کو بہتر قرار دیا ہے۔

افسانے کے اختتام میں تینوں کرداروں کو اپنی شناخت کھوجانے کا احساس شدید ہو جاتا ہے۔ تیسرا کردار خود کو لاپتہ تصور کرتا ہے۔ تینوں جائے اماں ڈھونڈ رہے ہیں۔ اس خوبصورت، نگہری اور تہہ دار کہانی کا انجام یوں ہوتا ہے :

”دوسرا آدمی دونوں کو دیکھ کر یوں گویا ہوا اے بڑشکلو کیا میں نے تمہیں گیا کے آدمی کی بات نہیں بتائی تھی۔ ہرزہ میں ظالم ہے اور آسمان تلے ہر چیز باطل ہے اور اکھڑے ہوؤں کے لیے کہیں اماں نہیں ہے۔“

’پھر؟‘ تیسرے آدمی نے مایوسانہ پوچھا۔

”دوسرا آدمی دیر تک اُسے محسوس باندھے دیکھتا رہا۔ حتیٰ کہ تیسرے کو

لگا کر وہ جامد ہوتا جا رہا ہے۔ پھر بولا 'پھر یہ کہ اسے لاپتہ آدمی بیٹھ جا اور مت پوچھ کہ تو کہاں ہے۔ اور جان لے کہ تو مر گیا ہے۔'

اس علامتی افسانے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ وہ بنی اسرائیل کی ہجرت، تقسیم ہند سے متعلق ہجرت، سرحدوں پر کڑی نگرانی، بیگم حضرت محل کا استعارہ، ہمدانی اخلاقی بدسلوکی، ہمدانی اذیت پسندی، ہمارے اندر کاننگا پن، دورِ اصل ہمدانی زندگی سے متعلق شاید ہی کوئی بچائی ایسی ہو جس پر انتظار حسین نے ظلم نہ اٹھایا ہو۔

یہ انتظار حسین کا ہی کمال ہے کہ انھوں نے اتنی پھیلی ہوئی کہانی کو تین بے نام و نشان کرداروں کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ کہانی ایک لمحے کے لیے بھی سب بھرتی۔ اس میں ربط اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ توازن اور اعتدال کو کبھی ہاتھ سے نہیں جاتے دیتے۔ وہ کسی بھی مقام پر نہ خیالات نہ رمز و کنایات اور نہ استعاروں کو گر بنار ہونے دیتے ہیں۔ کوئی چاہے تمام استعاروں کی تہ و داری سے پوری طرح واقف نہ ہو پر وہ بھی ان کی سحر انگیز زبان اور اساطیری اسلوب میں کھو جاتا ہے۔ افسانہ پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی کہانی سن رہا ہے۔ اس کہانی کے مکالمے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ کرداروں کے مکالمے استعاراتی اور علامتی انداز کے ہیں۔

انتظار حسین نے خوبصورت علامتی اور اساطیری پیرایہ اخبار میں کہانی بیان کی ہے۔ انھیں منفرد انداز میں کہانی کہنے کا فن بخوبی آتا ہے۔ الفاظ ان کے ہاتھوں کو چھو کر جی اٹھتے ہیں اور اکثر کہانی پڑھتے ہوئے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے جیتے جاگتے الفاظ اُس سے کہیں زیادہ کہنے پر مائل ہیں جو وہ عرف عام میں اُن سے کہہ رہا ہے ہیں۔ الفاظ کو برتنے کے سلیقے میں یہ معنویت درپردہ اُن کی کہانیوں کو ایسی گہرائی اور گیرائی عطا کرتی ہے کہ پڑھنے والا ایک طرح کے سحر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ سعادت حسن منٹو نے نثر کو اس انداز سے برتنا کہ کہیں کوئی لفظ غالتو نظر نہیں آتا۔ انھوں نے اخبار کو اختصار کی عظمت سے روشناس کیا تھا۔ اس کے برعکس انتظار حسین نے اساطیری علامت کو اپنے اسلوب کی اساس بنا کر کچھ اس

سلیقے سے برتا ہے کہ اُن کی کہانیاں جادو جگاتی ہوئی عکس ہوتی ہیں۔ یہاں الفاظ کی ریل پیل تو ہے پر وہ تاثر کو محروم کرنے کے بجائے اُسے جادوئی بناتی ہے۔ بے پناہ رمزیت سے مملو ہوتے ہوئے بھی الفاظ نہ کبھی جو بھل لگتے ہیں اور نہ یہ عکس ہوتا ہے کہ افسانہ نگار شعوری طور پر کچھ کہہ رہا ہے۔ وہ بات یوں کرتے ہیں جیسے سورج سے کرنیں پھوٹی ہیں یا زمین کی کوکھ سے چٹنے اُبلتے ہیں یا جیسے آم کے پتھر پر بور آتا ہے، جیسے بہار کی آمد کی پہلی آہٹ پر بادام سیب اور ناشپاتی کی برہنہ شاخوں سے شگونے پھوٹ پڑتے ہیں۔ وہ پتوں کے لباس کا انتظار بھی نہیں کر پاتے۔ ان کی کہانی کا موضوع کتنا ہی تہہ دار کیوں نہ ہو ان کی طراوت نگاری کتنی ہی بعید از قیاس کیوں نہ کہی جائے پر جب ہم اُسے پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ ہم بس یہی کہنا یا سننا چاہتے تھے۔ اُن کے اسی اسلوب کا ایک نمونہ ان کا افسانہ "شہر افسوس" بھی ہے۔

راہل سانکریتائن

۱۔ لاق احمد

اپنی طالب علمی کے زمانے میں راہل سانکریتائن کے نام سے میرے کان آشنا ہوئے تھے، یادوں کی راکھ کے بچے دبی ہوئی چنگاری دکھ اٹھی تو سوچ کا سورج جو اونچے مینار پر بیٹھا تھا اب اتر آیا اور اس کی روشنی سے میرے خیالات اور عمل کی سب میں ایک اجالا سا چھا گیا۔ ماضی کا آئینہ خانہ بچ گیا، راہل کا پانا اور سمجھنا شکل ہے لیکن ملنا آسان ہے، اعظم گڑھ کی نامور علامہ ساز ہستیوں میں راہل کا نام قابل تائس ہے، یہ سرزمین اہم، مبارک اور مردم خیز ہے۔ ہمارا گوتم بڑھ کو جب گیا کے مقام پر گیان حاصل ہوا یعنی علم آگئی اور عرفان ہوا تو پہلا آپریشن دینے کے لیے بنارس کے قریب سارناتھ کی جگہ پسند آئی، اور لا سے تبرک سفر شروع ہوا راستے میں اعظم گڑھ کی بھومی پر ٹھہرنا ہوا، جیسے اندھیری رات میں چاندنی کا ڈیرہ پڑ گیا۔ اپنی عبادت گزاری اور برکت سے اس دھرتی کو مالامال کر دیا۔ دھرم یدھ اور جہاد کی کالی گٹھاؤں کے برسنے کے بعد کھلے اور دھلے آسمان پر قصوت اور بھگتی کی قوس قزح نظر آئی۔ نامک نے بھی خدا کی یکتائی اور پریت کے گیت گائے، یہ شبلی کا دطن ہے، حمید الدین فراہی، اسی سرزمین کی گود میں پیدا ہوئے۔ اقبال سہیل کی شاعری کے سحر خیز نغمے آج بھی یہاں کی قضاؤں میں سنائی دیتے ہیں۔ اودھیا سنگھ اُپادھیائے ہری یودھ نے یہاں جنم لے کر ہندی ادب کے چہرے پر ایسا رنگ و روغن چڑھایا کہ آج بھی اس کی چمک دکھ باقی ہے۔ اسی دیار کے ایک گاؤں میں

سادہ لوح انسانوں کے درمیان اٹھ کر راہل نے علم کی جوت سے جوت جلائی۔ غزہ ہی تہذیبی اور تاریخی رشتے جوڑے، ابھی ہوئی ہسانی اور فکری گتھیوں کو بکھایا اور اشتراکیت کی طرف رخ کیا تو ظلم کی چھاؤں میں دم لینے کے لیے تیار ہو گئے، سوچ کی تازہ ہوائیں چل پڑیں۔ بند راستے کو کھول دیا اور دھرتی کے واسیوں کے ہونٹوں پر مسکراہٹ جگانے میں لگ گئے۔

جس طرح سے مضاطحس لوہ چور کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی طرح شہر اور قصبات

دیہی علاقوں اور گاؤں کو اپنی کشش میں باندھ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان علاقوں پر شہری اور قصباتی اثر پڑنے لگتا ہے۔ اس دیار کا مشہور پڑانا قصبہ نظام آباد ہے جو ترقی پسندی سے بے نیاز ہو کر اپنی پُرانی وضع پر قائم ہے۔ شمال میں اس کے پاس سے گزرتی ہوئی ٹرانس ندی اپنی اظھر کنواری چال کو آج تک بھولی نہیں ہے۔ یہ قصبہ مٹی کے برتن کی صنعت کے لیے مشہور ہے جس کی وجہ سے اندرون ملک اور بیرون ملک میں اس کی شہرت ہے، ضرورت اور سجاوٹ کی چیزیں مٹی سے تیار کی جاتی ہیں، برتن کی مٹی نہ بہت کچی ہوتی ہے نہ زیادہ کچی ہوتی ہے، دل ٹوٹنے پر آہ، چوڑی ٹوٹنے پر جھجک اور شیشہ ٹوٹنے پر آواز ہوتی ہے لیکن ان برتنوں کی ٹوٹ بے آواز ہوتی ہے، خوبصورت رنگوں کا استعمال اور ملحق کاری ہوتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے درمیں گجرات کے ایک خاندان یہاں آکر آباد ہو گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ خاندان اور کام بڑھتے گئے، اب بھی مٹی کے بنے ہوئے انسانوں نے مٹی سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔ اورنگ زیب بادشاہ کی نوائی مسجد، گرد دوارہ اور مندر کے وجود میں تہذیبی ہم آہنگی کی

مثال پائی جاتی ہے۔ مہن کی الہامی پھوار ہوتی رہتی ہے۔ سلاطین شرقی کے عہد میں جو پور صرف دار السلطنت ہی نہیں تھا بلکہ علماء، فضلاء اور صوفیائے کرام کا مرکز بھی تھا۔ نظام آباد جون پور کے سلسلہ مشائخ سے جڑا ہوا تھا۔ میر علی عاشق جون پور سے منتقل ہو کر نظام آباد میں مقیم ہوئے اور ایک عرصے تک شطاری سلسلے کے صوفی عبدالقدوس قلندری کی صحبت میں رہ کر طریقت کی تربیت حاصل کی۔ پھر قصبہ سرائے میں منتقل آباد ہو گئے، یہاں کی فضا میں مختلف تہذیبوں کے رنگ نظر آتے ہیں۔ یہ خطہ خطہ یونان سے کم نہیں ہے۔ یہاں اسبابِ معیشت کی کمی کے باوجود علمی فراوانی، والہانہ دلچسپی، ثقافتی اور معاشرتی چہل پہل پائی جاتی ہے، مسلمان

عربی، فارسی، اردو اور ہندو سنسکرت اور ہندی کے کارناموں سے مالا مال ہیں۔ دونوں طبقے کے لوگ اپنے اپنے خاص دائروں کے اندر پناہ گزین ہیں، اس بات کی کمی کا احساس ہوتا ہے کہ یہ لوگ علمی اور تخلیقی صلاحیتیں رکھتے ہوئے آپس میں تبادلہ خیالات تو درکنار ایک دوسرے سے نا آشنا نظر آتے ہیں۔ اگر ہم علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمید الدین فراہی، اقبال بھیل، مولانا اسلم جیراچوری، مولانا امین احسن اصلاحی، کیفی چڑیا کوٹی، احتشام حسین، خلیل الرحمن اعظمی، بیضی اعظمی، علی جواد زیدی اور نئی نسل کے بعض ابھرتے ہوئے ناموں سے واقف ہیں تو اسی سبز زمین کے پنڈت اچودھیا سنگھ اپادھیانے ہری یودھ، پنڈت کیدار ناتھ پاڈس، راہل، رام چندر سہل، ڈاکٹر کھنیا سنگھ، ڈاکٹر رمت اللہ اور دوسری ہستیوں سے کیوں انجان رہیں۔

اس زمانے میں مڈل اور براہمنی اسکول زیادہ تر قصبات میں ہوا کرتے تھے، کہیں کہیں گاؤں میں بھی اسکول ہوا کرتے تھے۔ مکاتب اور پاٹ شالوں میں ابتدائی تعلیم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ نظام آباد کا مڈل اسکول کافی مشہور تھا۔ ایسا نکتہ تھا کہ اس کے اندر مکشلا اور ناندرہ کی روح ساٹی ہوئی تھی، اسی اسکول سے ہندی کے مشہور شاعر اور ادیب پنڈت اچودھیا سنگھ اپادھیانے ہری یودھ نے تعلیم حاصل کی وہیں سے راہل نے، ۱۹۰۷ء میں مڈل کلاس نمٹ ڈیڑھ سال کے ساتھ پاس کیا۔ ان کی براہمنی کی تعلیم قصبہ رانی کی سرائے سے شروع ہوئی۔ درجہ تین تک اردو کی کتابیں پڑھتے رہے۔ اردو زبان جاننے کی وجہ سے اسلام کی بنیادی چیزوں سے بہت کچھ واقف ہوئے۔ اسکول میں پڑھی زبان اپنی زبان ہوتی ہے۔ طلباء کو اردو میں کافی دسترس حاصل ہوتی تھی۔ پنڈت کو ہندی کلاس بنانے کے لیے اردو اساتذہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔ دوست احباب کی ٹولی میں ہندو مسلم کا کوئی فرق نہیں پایا جاتا تھا، ہندو گھرانے کے پڑھے لکھے لوگ خاص طور سے کالج فارسی کے عالم ہوتے تھے۔ ان کا ادبی ذوق میاری ہوتا تھا۔ ہری یودھ جی کی تعلیم پانچ سال کی عمر میں فارسی کے ذریعے شروع ہوئی تھی، علی گڑھ یونیورسٹی میں میرے طالب علمی کے زمانے کے ساتھی سریندر ناتھ چتریدی اور راجندر ناتھ چتریدی کے والد دیا سنگھ چتریدی نے فارسی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا، فارسی شاعری کے رسیا تھے، اکثر گجھ سے یونیورسٹی کی لائبریری سے فارسی شعراء کے دوادین منگایا کرتے تھے۔ جامی اور عرفی کو خاص طور

سے پسند کرتے تھے۔ اسلام اور ہندو دھرم کے اندر سچائی کی کھوج میں بھٹکتے رہتے تھے، کیونکہ ان کو بڑے بڑے مذاہب کے اندر انسانیت ناقابل تقسیم نظر آتی تھی، ایسا سلوک تھا کہ وہ سمندر کے کنارے پیاسے کھڑے ہیں۔

نظام آباد کے شمال مشرق میں اعظم گڑھ شہر اٹھارہ کلومیٹر کی دوری پر آباد ہے۔ جنوب کی طرف حمید الدین فراہی کا گاؤں پھر بہاچہ کلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ اسی جانب اقبال سہیل کے گاؤں بڑھیریا کی دوری دس کلومیٹر ہے۔ شمال اور مشرق کی طرف شبلی کے گاؤں بن دل کا فاصلہ پچیس کلومیٹر ہے، مشرق کی جانب جو سڑک رانی کی سرائے تک جاتی ہے چھ کلومیٹر کی دوری پر سڑک سے ملا ہوا شمال جانب پندہ گاؤں راول کی جائے پیدائش ہے، جہاں ان کا ناخصیال تھا۔ ان کا آبائی گھر کینلا گاؤں میں تھا جو اعظم گڑھ ریلوے اسٹیشن سے جنوب مشرق کی جانب چار کلومیٹر کے فاصلے پر آباد ہے۔ پندہ سے اس کی دوری تیس کلومیٹر ہے۔ مختلف تحریروں میں اس کو کینچا یا اکونا بھی لکھا گیا ہے، ان کی پیدائش اتوار کے روز ۹ اپریل ۱۸۹۳ء میں ہوئی۔ وہ چار بھائی تھے اور ایک بہن جس کا بچپن میں انتقال ہو گیا تھا۔ بھائیوں میں سب سے بڑے راول تھے، بچپن کا نام کیدار ناتھ پانڈے تھا۔ باپ کی تلخ مزاجی اور نانا کی والہانہ محبت نے قید مقام کی بندشوں کو توڑ دیا تھا، نانا اور نانی کے اتنے دلارے اور پیارے ہوئے کہ گھر کا منہ بہت کم دکھیا، ماں کی ممتا، باپ کا ملطراق اور رعب داب بھی کام نہ آیا۔ اگر صبح کو گئے تو شام تک واپسی ضرور ہوتی تھی، مشرق میں لڑکی کا پہلو ٹھکی کا بچہ میکے میں پیدا ہوتا ہے، لیکن بعد میں باپ کے گھر آجاتا ہے مگر راول ناخصیال کے ہو کر رہ گئے۔ گھر والوں کا یہ خیال بختہ ہوتا گیا کہ ناخصیال میں رہنے والا لڑکا بگڑتا گیا اور ہاتھ سے نکلتا گیا، لیکن ان کا بچپن پاکدہ میں کیشتا رہا دوستوں کے ساتھ کھیل کود اور ہاتھ پائی بھی ہوتی تھی، گاؤں کی گلیوں میں گلی گڈنڈا بھی ٹھنکتا تھا، میدانوں میں کبڈی ہوتی تھی، لوکی گرمی، سردی کی پکیپی اور برسات کی برم بھم سے بے نیاز باغوں اور کھیتوں میں کلیلیں بھی بھری جاتی تھیں، پاس کی پوکھری میں نہانا، تیرنا اور چھپلی کھیلنا مزہ دیتا تھا، رات دن کھیل کود کی دھن میں سانپ، بچھو اپنا زہر خود پی کر رو پڑتا ہو جاتے تھے۔ کانٹوں کی جھین کلی کی نرمی اختیار کر لیتی تھی۔ جب کچھ ہوشیار ہوئے تو ان کے

نانا رام شرمن پائٹھک نے وہاں سے دو کلو میٹر کی دوری پر تھب رانی کے سرائے پر امری اسکول میں داخل کر دیا۔ ان کے والد گورو دھن پانڈے کے یہاں گاؤں میں کاشت ہوتی تھی، اگر راہل وہاں پہنچ جاتے تو باپ کا ہاتھ بٹاتے لیکن ان کی لامعدہ صلاحیتیں بٹ جاتیں اور فنا ہو جاتیں، نانا کے پاس بھی کھیتی تھی لیکن وہ تو گھر کا سنگار بن کر رہ گئی تھی کیوں کہ وہ فوج میں نوکری کرتے تھے، ان کی تنخواہ خاندان اور کھیتی بے چہروں پر خوش حال کا رنگ بڑھاتی تھی۔ راہل نے جب پر امری کلاس پاس کر لیا تو اس کے بعد نظام آباد ٹل اسکول میں داخل ہو گئے۔ اسی دوران ان کے ماما نے گیارہ سال کی عمر میں شادی کر دی۔ نانا نے جب نواسے کو سہ ماہیوں کی دیک بخت دیکھا تو ان کو اسباب میشت کی منکر ہوئی تو ایک روز پریشانی میں کہہ دیا کہ اگر ہر وقت پڑھتا ہی رہے گا تو یہ جو گھر میں آئی ہے تو اس کا کیا ہوگا۔ راہل کی زندگی کے تاروں میں ٹھیس لگی اور ایک جھنڈا اٹھی۔ بارہ یا تیرہ برس کی عمر میں گھر چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔ گھر چھوڑنے کی بناء مختلف ہو سکتی ہیں، مکمل جنسی نشانی کے بغیر بیوی کی ذمے داریوں سے ان کے بچپن کو اضطراب اور کش مکش سے دوچار ہونا پڑا۔ شادی ان کی مرضی کے خلاف ہوئی تھی، بیوی رام دلائی ان سے عمر میں دو چار سال بڑی تھیں۔ ان کی عمر ابھی لڑکپن کے ڈھال سے نیچے نہیں آ رہی تھی، نا اخیال کے بجائے اگر اپنے گھر ہوتے تو ذمے داریوں سے نکلنا مشکل ہوتا۔ نانا چونکہ فوج میں لازم تھے اس لیے ان کو جگہ جگہ کی کہانیاں سناتے تھے تو ان کے دل میں دنیا دیکھنے اور گھومنے کی تمنا جلتی تھی۔ بچپن کی تیسری کلاس کی اردو کتاب (مرتبہ: مولوی محمد اسماعیل) کے اندر یہ شعر پڑھا جو ان کو بخوبی یاد تھا:

سیر کر دنیای کی غافل زندگانی پھر کہاں؟

زندگی بھی گر رہی تو نوجوانی پھر کہاں؟

اس شعر نے ان کو پنکھ لگا کر کچیر و بنادیا اور پیروں میں ہلکا ڈال کر گھومڑ بنادیا۔ کرشن جی تو ماکن چور بنے لیکن راہل گھی چور بنتے بنتے رہ گئے، ایک مرتبہ بھائی بہن مل کر چھینکے سے گھی کی ہنڈیا آتا رہے تھے جو گر کر ٹوٹ گئی اور دوسیر گھی بیکار ہو گیا۔ ڈر کے مارے خون خشک ہو گیا۔ ماں کلونتی کنیلا میں باپ کے پاس تھیں اگر نانی ہوتیں تو بیٹو دھابن جاتیں۔ گھر

سے بھاگ نکلنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا اور قدرت نے جو ان کو صلاحیتیں عطا کی تھیں ان سے باہر نکلنے کے لیے جو الامکھی کا پھٹنا بھی ضروری تھا۔ اپنے شوق کا پر لنگے کر علم کی تلاش میں کل پڑے۔ عمل نے یقین پیدا کیا اور مشکل آسان ہوئی گئی، دور دراز کے راستے ان کو پکارتے رہے، اپنے سفر میں نہ رکتے تھے نہ تھکتے تھے، ہر دم رواں ہر دم رواں، جوان رہتے تھے، امید اور ناامیدی کی سرحدیں توڑتے ہوئے آگے بڑھتے رہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کسنی میں ان کی شادی کر دی گئی، مگر انھوں نے قبول نہیں کی، یہ عمر کیلئے کوئے، پڑھنے پڑھانے، سیکھنے اور جاننے کی ہوتی ہے۔ ایسے میں اگر شادی ہو جائے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے بھٹے میں دانہ پڑنے سے پہلے ہی بھون کر کھالیا جائے۔ گھر میں بیوی آگئی جیسے جنگل سے ایک ہرنی پکڑ کر باندھ دی گئی، اُدھر ہاتھو ہرن رستی تڑا کر بھاگ گیا، یعنی راہل نے گھر چھوڑ دیا، رام دلاری دیوی کا قد دراز، تھیکے تھیکے نقش، آنکھیں بھیل کی گہرائی، لیے، گندمی رنگ، سر پر گندھے اور ڈھکے ہوئے بال، خاموش طبیعت، گھر والوں کا لحاظ اور خیال رکھتے ہوئے بجاتی اور شرماتی ہوئی اپنے کام میں لگی رہتی تھیں، لیکن راہل کی یاد ہمیشہ سوچ کے سمندر میں ڈبوئے، رہتی اور غور و خوض سے کبھی غافل نہیں ہونے دیتی۔ رام دلاری دیوی کے لمحات مختصر لیکن رات کی گھڑیاں بڑی ہوتی تھیں، گھر کا کام کاج بڑی تندہی سے کرتی تھیں، برتن ہانفتے کے بعد جب چکتی ہوئی تھال کے اندر اپنے رنگ روپ کی جھلک نظر آ جاتی تھی تو آشاؤں کی چھپی ہوئی بجلی من کے بادل میں چمک جاتی تھی، نہ کو کستی تھی نہ باغ نہ زمین پر گرکتی تھی آشاؤں کے ساہبان میں رہنے والا کبھی متا نہیں، ان کے من کے اندر جنسی آسودگی اور دالہانہ عشق کا جذبہ کٹڈی مارے بیٹھا ہوا تھا۔ عائد اعمال، رسم و رواج جامدات و اندامیں لپٹی سیٹا گھر میں موجود تھی، بھگوان کی پوجا میں انہماک کی وجہ سے تسکین ہوتی تھی اور مایوسی سے نجات حاصل ہوتی تھی، آخر زندگی پر مُردنی چھانے لگی، شباب غم و الام کے گہر میں چھپتا گیا، وقت سے پہلے بہار کی موجودگی میں جدائی کو خزاں نے پامال کر دیا، دل کی دھڑکنیں فوسہ بن گئیں، بچھنے ہوئے ہونٹوں پر غضب ناک بددعا ترپنے کے بجائے کوئی فریاد ضرور نکلتی تھی جذبات کی بھٹی سلگتی رہتی تھی، پیاملن کی آس کی رنگیں پچکاری پورے جنون کو شراہد کرتی تھی، عمر کی

اٹھان کے ساتھ ساتھ بالوں کے اندر چاندنی چھٹکنے لگی، چاکتی آنکھوں میں راہل اس طرح یاد آتے تھے:

سونا لینے پی گئے، سونا کر گئے دیس

سونا ملا نہ پی ملے، روپا ہو گئے کیس

مداگر گھر نے نکل جاتا ہے تو دوبارہ لوٹ کر آ سکتا ہے، اس کے لیے گھر کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں لیکن عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک دھڑکے کے بعد راہل کی دھیمی ہوئی، اس وقت رام دلاری دیوی کی عمر تیرہ سب پچاس برس کی ہو گئی تھی، گھر کے اندر جب ان کے پاس گئے تو اُس وقت وہ ایک چارپائی پر پڑی ہوئی تھیں۔ ان کو دیکھنے کے بعد آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، اور کچھ نہ کہہ سکیں، ان کے دل کے جذبات کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے:

بھولے بن کر حال نہ پوچھتے ہیں انکے توبہ نہ

جس سے بڑھے بے چینی دل کی ایسی تسلی رہنے دو

راہل کے اوپر اس کا کافی اثر پڑا۔ اپنے جذبات پر اس طرح قابو پایا جیسے دریا کے دھارے کو موڑ دیا اور پھر اٹے پاؤں واپس ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور تصنیف کینلا کی لکھا کے اندر اپنی آپ بیتی لکھتے ہوئے ان لمحات کا ذکر کیا۔ ان کا انداز میں کیا ہے۔ راہل کی دوسری شادی روس کے اندر ایک روسی عورت مولا سے ہوئی تھی جس سے ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام تھا انجور راہل دیرج۔ روسی قانون کے مطابق ان کی بیوی ان کے ساتھ نہیں آ سکتی تھی۔ پھر پریار ان کی مزید حیات میں جو پہلے ان کی ڈائریسٹ تھی۔ ان کی شادی ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ بڑھتی ہوئی عمر کے لحاظ سے اب وہ کچھ پڑھنے کا کام خود زیادہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان خاتون کی مدد سے ان کا کام پورا ہوتا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۶۴ سال کی تھی۔ اس بیوی سے دو بچے تھے۔ ایک لڑکا جیا اور ایک لڑکی جینا۔

راہل کے والد گوردھن پانڈے اور ماں کلوتی دونوں کا مذہب سے والہانہ لگاؤ تھا۔ سناتن دھرم کے ماننے والے تھے۔ جنھوں، رام اور کرشن کی پوجا ہوتی تھی سانچریتا سن پڈت تھے راہل نے اسی مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی جو ماں باپ کا مذہب تھا وہی ان کا بھی ہو گیا۔ بچپن

میں وہ بھی بڑے کٹر مذہبی تھے، دُرگاپوجا کی طرف کافی مائل تھے ایک مرتبہ نوروز تک دُرگادش کے لیے پوجا کرتے رہے، منتر پڑھتے رہے، گیان دھیان سے لگے رہے لیکن دُرگادش نہیں ہوا پھر ایک کارڈ پر لکھ کر چھوڑ دیا کہ میرا پانی جسم کہیں نہ کہیں غلطی کر رہا ہے، جس کی وجہ سے درشن نہیں ہو رہا ہے۔ اس قدر مایوس ہوئے کہ دھوڑے کانچ کھانے کے بعد خود کشی کرنا چاہتے تھے کہ درشن۔ خم میں درگادش ہوگا۔ بنارس پہنچنے کے بعد مذہب کی معلومات کے لیے سنسکرت زبان سیکھنے کے بعد دیدوں کو تھوڑا لا' راہل جب بنارس سے بہار میں پرسا کے مقام پر پہنچے تو (بکھاٹھ سے ایجنٹ ان کو پکڑ کر مہنت کے پاس لے گئے۔ اس وقت مٹھ کے سربراہ بابا رام اوداس تھے، سادھوؤں نے مل کر ان کو گرم تیلی سے داغ دیا تاکہ وہ مٹھ کے ہو کر رہ جائیں۔ ارباب دیر کو راہل مندرست، خوبصورت اور کام کے نظر آئے۔ وہ انھیں مہنت بنانے کا ارادہ رکھتے تھے، لیکن کچھ دنوں کے بعد راہل نے پر سا چھوڑ دیا اور اچھیا پہنچ گئے۔ وہاں ویدک ودیا لے چلانے کی کوشش میں لگ گئے، لیکن کامیاب نہیں ہوئے۔ اب ان کے اوپر آریہ سماج مذہب کا رنگ جڑھنے لگا۔ پھر آگرے کی ایک ہاتھ شالہ میں پکڑ رہو گئے، جہاں ان کو رہنے بسنے کی آسانی تھی، اب پوری طرح سے آریہ سماج مذہب کے پیرو بن گئے۔ پنڈت دیانند کا ایک ایک لفظ پچ نظر آنے لگا۔ آریہ سماج کا پرچار بھی شروع کر دیا۔ یہاں پر بھی وہ اسکول چلانے کی کوشش کرتے رہے لیکن چلا نہیں سکے۔ زندگی اور خیالات کے اتار چڑھاؤ کے درمیان مذہبی رجحانات میں تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں۔ اب انھوں نے بدھ مذہب اختیار کر لیا۔ اس مذہب کو پوری طرح سے سمجھنے اور جاننے کے لیے ۳۶-۱۹۳۵ء میں اُس وقت کے مستند عالم و محقق Scherbeky کے پاس لینن گراڈ پہنچ گئے۔ بدھ دھرم کی دو مشہور شاخیں ہیں، مہایان اور جیریان۔ جیریان میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے، وہاں سب کچھ کرم ہوتا ہے۔ مہایان کے ماننے والے گوتم بدھ کی مورتی پوجتے تھے، آواگوں کے قائل تھے۔ بیوں اور سا ہوکاروں سے اپنا جوڑ توڑ بھی رکھتے تھے۔ راہل جیریان فررتے کے ماننے والے تھے۔ یہاں تک کہ کمیونسٹوں پر زور ڈالا کہ جب اس فررتے کے اندر خدا کا کوئی تصور نہیں ہے تو اس کو ان لینا چاہیئے۔ بدھ مذہب کا گہرا اثر ان کی زندگی پر کافی عرصے قائم رہا۔ اس مذہب کی سچائی اور حقیقت کی کھوج

میں انھوں نے بہت سے مالک کا سفر کیا۔ مثلاً لنکا، تبت، جاپان، کوریا، منچوریا، چین، لینن گراڈ وغیرہ۔ اسلامی تعلیمات سے وہ متاثر تھے۔ اسلام کے فلسفہ حیات سے واقف ہونے کے لیے چھ ماہ عرب مالک میں رہ گئے تھے۔ امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم کا مطالعہ ترجمے کی مدد سے کیا۔ ابن رشد اور دوسرے مسلم مفکرین کے خیالات سے روشناس ہوئے رہے۔ مذہب مذہب کی خوبیوں کے متلاشی راہل نے سب سے پہلے لنکا کا سفر اختیار کیا۔ جہاں کی سرزمین بہت پہلے ہمسایہ اشوک کے بیٹے مہندر اور ہٹلی سنگھ ترا بھ مذہب کی اشاعت سے آسودگی حاصل کر چکے تھے، جہاں اس مذہب کو جاننے اور سمجھنے کے آسائے ہوئے جات نے اُن کو وہاں پہنچایا۔ ۱۹۳۰ء میں جب وہ لنکا میں تھے تو بڑھ ہونے کی وجہ سے ان کو وہاں "امور سوامی" کے نام سے بھی پکارا جاتا تھا۔

لنکا جانے سے پہلے راہل کو تجسس کے سبب رواں نے بمالیہ کی گود میں بھی پہنچایا۔ اور وہ لااؤں کا بھیس بدل کر تبت میں وارد ہوئے۔ تبتی زبان کے علاوہ سنسکرت میں بھی خاصہ مہارت تھی، بھوسے کو کوئی خبر نہیں دینے جاتا کہ فلاں فلاں مقام پر پھول کھلے ہیں لیکن وہ پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح راہل یہاں مختلف ذخیروں پر پہنچ گئے، ان کی دستک پر انمول خزانوں کے حافظ لااؤں چونک جاتے تھے، اپنی چندھیاٹی، گہری اور نیم باز آنکھوں سے ان کو تعمیر جو کر دیکھتے تھے، ان کی جستجو اور لگن کو دیکھتے ہوئے سارے خزانے اُگل دیتے تھے، اس قسم کی تقریباً چار سو کتابیں مخطوطات اور طغریں اکٹھا کیے جن کا کسی کو علم نہیں تھا۔ پھر بامیس خچروں پر لاڈ کر نیپال کے راستے دُرگم گری کی گھاؤں کو پار کرتے ہوئے اپنے ویس ہندوستان لائے۔ اُس وقت ان طغروں کے لیے انگریزوں کے پرنس آف ویلز میوزیم کی طرف سے ایک لاکھ روپے کی پیش کش کی گئی لیکن راہل نے انکار کر دیا، مخطوطات اور زیاب کتابوں کی قیمت ادا کرنا ناممکن تھا، اس قیمتی ذخیرے کا بڑا حصہ کاشی پرشاد جیوال کے ذریعے بٹنہ لاہور بری ۱۹۶۱ء کو دیا گیا۔^۱ کہا جاتا ہے کہ اس کا کچھ حصہ جنوبی لنکا بھی بھیجا گیا، راہل نے بھی اس مواد سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

راہل کی مادری زبان ہندی تھی لیکن زبان دانہ کا یہ سلسلہ وقت کے ساتھ ساتھ دراز

اور وسیع ہوتا گیا، نظام آباد مل اسکول میں داخل ہونے کے بعد اردو زبان سے ابھی طرح واقف ہو گئے، گھر سے نکلنے کے بعد جب بنارس پہنچے تو انٹریم میں ان کے کھانے اور رہنے کا ٹھکانا ہو گیا۔ اگرچہ ان کے رشتے کے خالہ زاد بھائی وہاں موجود تھے لیکن انھوں نے ان کا سہارا نہیں لیا، اگر ایسا کرتے تو ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا، فرق اتنا پڑتا کہ اپنے گھر کے بجائے دوسرے کے گھر پڑ جاتے، پھر ان کو وہ کامیابی نہیں حاصل ہوتی جو بعد میں ہوتی، وہاں پنڈتوں سے سنسکرت پڑھنا شروع کر دیا۔ آگرے میں مولوی مہیش پرشاد سے انگریزی، فارسی اور عربی پڑھی۔ کلکتہ تو بار بار جانا پڑا، وہاں انھوں نے انگریزی زبان پر دسترس حاصل کر لی۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے علم اور زبان دانگی کی شہرت ہو گئی۔ لاہور کے اندر مشرقی اسکول میں پڑھنا شروع کر دیا۔ لنگا میں جب استاد بنے تو بالی زبان بھی سیکھ گئے۔ ہندی زبان پر جب مزید دھیان دیا تو پنڈت ہو گئے۔ ہندی شاعری کے رجحانات اور اس کی لغت چھاپ دی۔ ہندی زبان اور اس کی تاریخ کے بارے میں جنوبی ہند میں جم کر کام کیا۔ ان کے خیال میں ہندی زبان کی تاریخ ساتویں صدی سے شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی ثابت کیا کہ کس طرح سے سنسکرت کی کوکھ سے ہندی پیدا ہوئی۔ علاء الدین خلجی نے ملک کا فورے ذریعے دکن میں دیوگری پر حملہ کیا تاکہ کسی نہ کسی طرح دکن کو بھی اپنی حکومت کے دائرے میں شامل کر لیا جائے، اس کے پہلے مسلمان حکمرانوں کی کوششیں رائگاں گئی تھیں۔ کم و بیش یہی خیال محمد بن تغلق کو بھی سستا رہا کہ دکن پر صرف فوج کشی سے کام نہیں چلے گا بلکہ وہاں پر مسلم آبادی اور مسلم معاشرہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے اسی لیے اس نے راجدھانی کو دہلی سے دیوگری یعنی دولت آباد منتقل کر دیا۔ یہ تدبیر تو زیادہ کامیاب نہیں رہی لیکن دہلی کی معاشرت اور زبان وہاں ضرور پہنچ گئی۔ فیروز تغلق کے زمانے میں دہلی میں حالات کے تحت پوربی زبان کا ذائقہ محسوس کیا جانے لگا اور فارسی کی گرفت کچھ ڈھیلی پڑی۔ مثال کے طور پر مولانا داؤد کی نظم ”چندائین“ پیش کی جاسکتی ہے۔ چندرھویں اور سولھویں صدی کا شاء انشرف بیسا بانی ارض دکن میں پیدا ہوا۔ اس کی مشہور نظم ”نوسرہا“ ہے جس میں واقعہ کر بلا کا ذکر ہے۔ جو زبان اس نے استعمال کی ہے اس میں فارسی، اردو، ہندی اور علاقائی بول چال کی آمیزش پائی جاتی

ہے۔ اس دور میں اسی سرزمین کا دوسرا مشہور شاعر فخر الدین نظامی بیدری تھا جس کی لکھی ہوئی 'مثنوی کوم راؤ پدم راؤ' کافی مشہور ہوئی۔ دوسرے سانی اثرات کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کی زبان پر مرہٹی زبان کا گہرا اثر ہے۔ سولہویں صدی میں بہمنیوں کے دور حکومت میں مرہٹی آمیز ہندی زبان کا خاصہ اثر تھا۔ ان دنوں گوگلتندہ کا شہرت یافتہ شاعر فیروز سیدری تھا۔ اس کی خاص نظم 'پرت نامہ' تھی۔ اس وقت بیدر بہمنی حکومت کی راجدھانی تھی۔ اسی دور میں احمد نگر کا خاص شاعر حسن ثنوی تھا۔ وہ صرف غزل گو شاعر نہیں تھا بلکہ مثنوی میں بھی اس کا مقام تھا۔ ابراہیم شاہ کی وجہ سے نگر پر فتح ہوئی اور اس فتح نامے کو شاہ نے منظوم کیا۔ جب عادل شاہ کی شادی تاج بیگم سے ہوئی تو اس نے نیزبان نظم کو مکمل کیا۔ سترھویں صدی میں بیدر اور گوگلتندہ کا قابل ذکر شاعر غواصی تھا جس کی مشہور نظم 'مینا ستوتی' ہے محمد علی قطب شاہ نے بھاگ نگر یعنی حیدر آباد بسایا۔ بادشاہت کی باگ ڈور سنبھالی اور شاعری میں نام پیدا کیا۔ اس کی شاعری میں عوامی بول چال کے علاوہ ملگو زبان کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ گوگلتندہ دکن میں سترھویں صدی کا نامور شاعر وہی تھا۔ وہ ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا۔^{۱۱} بندہ واز کی تعریف میں نظمیں مرتب کرتا تھا۔ اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز، 'ربان الدین' ملا وہی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

رائل نے اسی بات پر زور دیا کہ کھڑی بولی مسلمانوں کی آمد کے بعد پیدا ہوئی جس کو کوئی زبان اور ادب کہا گیا۔ اس نے سب سے پہلے اسی زبان اور ادب اور شاعری کو سمجھ لیا۔ ان کو دیوناگری رسم الخط میں تبدیل کیا 'اس پر نوٹ لکھا' شاعروں کی شاعری 'ادب اور ان کی زندگی کے بارے میں خاک پریش کیا۔ مشکل الفاظ کے معنی لکھ کر شائع کیے۔ اسی کے ذریعے لوگوں نے جانا کہ کوئی ادب کا تعلق ہندی ادب سے ہے، شمالی ہند کا ہندی داں طبقہ آج بھی زیادہ باخبر نہیں ہے۔^{۱۲} یہ ہندوستانی زبانوں کے پنڈت تو تھے ہی غیر ملکی زبانوں کے بھی ماہر تھے۔ بہت ساری زبانوں پر دسترس حاصل تھی، مثلاً ہندی، 'اردو' عربی، تبتی، چینی، روسی، انگریزی، فرانسیسی، سنگھلی، جاپانی، پالی، پراکرت، اسپینش، بھوجپوری وغیرہ۔ اس کے علاوہ نئی زبانوں سے بھی واقف تھے، اس طرح وہ چھتیس زبانوں کو جانتے تھے، دو خاص مقاصد کے تحت

انھوں نے بہت ساری زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اول بدھ دھرم کی کتابوں کا مطالعہ دوسرے دس دس کی سیر۔ زبانوں کی تاریخ، چلن اور ان کی باریکیوں کے جاننے والے تھے، یعنی ماہر لسانیات تھے، لیکن زبانوں کی قواعد اور ان کی پیچیدگیوں پر زیادہ عمل نہیں کرتے تھے۔ وہ قومن زبانوں کے جادوگر تھے، نہ زبان تک اپنے کو محدود کرتے تھے نہ زبان کو باندھتے تھے، وہ چلتے رہتے تھے، اور زبان بھی ان کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی تھی۔ وہ سادہ زبان استعمال کرتے تھے اس لیے ان کی تحریر میں عوام کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی مشہور کتاب پہلی دکنی ہندی کا ودھارا اور دوسری کوش یعنی لغت۔

علم و دانش اور شعور کا صرٹ ایک شخص میں جمع ہو جانا بڑی نایاب بات ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ رابل بہت ساری خوبیوں کے مالک تھے، مختلف زبانوں پر دسترس رکھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ علوم کا گہرا مطالعہ تھا۔ ان کی مختلف علم فن کی کتابیں ان کی صلاحیتوں کا چراغ جلاتی ہیں۔ لکھنے کا کام زیادہ تر ہندی میں ہوا تھا لیکن اپنی ڈائری سنسکرت میں لکھتے تھے۔ ایک سچاس سے زائد کتابیں لکھی گئیں۔ مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایک سو انیس ہے۔ ہزاروں مضامین لکھے گئے جو مختلف اخبارات اور رسائل میں چھپتے رہے اور کچھ غیر مطبوعہ بھی رہ گئے۔ ناول، افسانے، بھوجپوری ناول، سفر نامے، سیاحت، ترجمے، سوانح عمری، خودنوشت، فلسفہ، سیاسیات، سائنس، ادب، تاریخ وغیرہ مختصر طور پر کچھ کتابوں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ناول اور کہانیاں (طبعیاد):

ستھی کے بچے (۱۹۳۵ء) جینے کے لیے (۱۹۴۰ء) سنگھ سیناپتی (۱۹۴۱ء) بچے پودھیہ (۱۹۴۲ء) والگا سے گنگا (۱۹۴۴ء) مدھر سوپن (۱۹۴۹ء) بہر رنگی مھوپوری (۱۹۵۳ء) دھرت یا تری (۱۹۵۴ء) کینلا کی کھٹا (۱۹۵۵ء) بہت سندھو۔

(ترجمہ):

شیطان کی آنکھ (۱۹۲۳ء) ویرتی کے گرجہ میں (۱۹۲۳ء) جادو کا ملک (۱۹۲۳ء) سینک کی ڈھال (۱۹۲۳ء) وائیدا (۱۹۴۷ء) جو داس تھے (۱۹۴۷ء) انا تھ (۱۹۴۸ء) آدین (۱۹۵۱ء) سورنور کی موت (۱۹۵۱ء) شادی (۱۹۵۲ء)

لغت نویسی

شاسن شبدکوش (۱۹۴۸ء) راشٹرپتھ جیاش کوش (۱۹۵۱ء)

سوانح نگاری

میری جیون یا ترا (دو جلدیں، ۱۹۴۴ء) 'سردار پر تھوی سنگھ' (۱۹۴۴ء) 'نئے بھارت' کے 'نئے نیا' (۱۹۴۴ء) 'راجستھان و نو اس' (۱۹۵۳ء) 'بچپن کی کہانیاں' (۱۹۵۳ء) 'آیت سے درتھان' (۱۹۵۳ء) 'استان' (۱۹۵۴ء) 'نینن' (۱۹۵۴ء) 'ماوزے تنگ' (۱۹۵۴ء) 'گھنگڑا سوامی' (۱۹۵۶ء) 'اسپیگ کے میرے ساتھ' (۱۹۵۴ء) 'جن کامیں کر گئے' (۱۹۵۶ء) 'دیر چند سنگھ گڑھوالی' (۱۹۵۷ء)

فلسفہ و مذہب

ویگیا تک بھکتی واو (۱۹۴۲ء) 'ورن دگ ورن' (۱۹۴۲ء) 'یودھ ورن' (۱۹۴۲ء) 'یودھ چریا' (۱۹۴۰ء) 'دھم پد' (۱۹۳۳ء) 'عجم نکائے' (۱۹۳۳ء) 'ونے پک' (۱۹۳۸ء) 'دیر گھر نکائے' (۱۹۳۵ء) 'مہا مانو بھ' (۱۹۵۶ء)

سیر و سیاحت

سودیت بھومی (دو جلدیں، ۱۹۳۸ء) 'سودیت مدھیہ ایشیا' (۱۹۴۷ء) 'کٹر دیش' (۱۹۴۸ء) 'دارجلنگ پر تپے' (۱۹۵۰ء) 'کلیوں' (۱۹۵۱ء) 'گڑھوال' (۱۹۵۲ء) 'نیپال' (۱۹۵۳ء) 'ہمالیہ' 'برڈیش' (۱۹۵۸ء) 'جین سار دہرہ دون' (۱۹۵۵ء) 'اعظم گڑھ پُر اتو' (۱۹۵۵ء) 'میری لہار' 'یاترا' (۱۹۲۶ء) 'لٹکا یا تراولی' (۱۹۲۷-۲۸ء) 'بت میں سوارش' (۱۹۳۹ء) 'میری یورپ یا ترا' (۱۹۳۲ء) 'میری بت یا ترا' (۱۹۳۴ء) 'یاترا کے پنے' (۳۶-۱۹۴۴ء) 'جاپان' (۱۹۳۵ء) 'ایران' (۳۷-۱۹۳۵ء) 'روس میں بچپن ناس' (۴۷-۱۹۴۴ء) 'گھنگڑا شاستر' (۱۹۴۹ء) 'ایشیا کے درگم کھنڈروں میں' (۱۹۵۶ء)

سیاست و استعماریت

بائیسویں صدی (۱۹۲۳ء) 'سامیہ واو ہی کیوں' (۱۹۳۴ء) 'دماغی علانی' (۱۹۳۷ء)

کیا کریں (۱۹۳۷ء) 'تمھاری چھ' (۱۹۴۷ء) 'سوویت نیائے' (۱۹۳۹ء) 'راہل جس کا پرادھ'
 (۱۹۳۹ء) 'سوویت کیونسٹ پارٹی کا اتہاس' (۱۹۳۹ء) 'مانوساج' (۱۹۴۲ء) 'آج کی مسائیں'
 (۱۹۴۴ء) 'آج کی راج نیستی' (۱۹۴۹ء) 'بھاگوہن بدلو' (۱۹۴۴ء) 'کیونسٹ کیا چاہتے'
 ہیں (۱۹۵۳ء)

ادب اور تاریخ

دشوکی روپ رکھا (۱۹۴۲ء) 'اسلام دھرم کی روپ رکھا' (۱۹۴۳ء) 'تبت میں'
 بودھ دھرم (۱۹۳۵ء) 'پراآتو بندھوی' (۱۹۴۹ء) 'آدی ہندی کی کہانیاں' (۱۹۵۰ء) 'دھنی'
 ہندی کی کاویہ دھارا' (۱۹۵۲ء) 'مدھیہ ایشیا کا اتہاس' (۱۹۵۲ء) 'سرل'، 'ڈھوہا کوشش'
 (۱۹۵۴ء) 'ترگ دیک آریہ' (۱۹۵۶ء) 'اکبر' (۱۹۵۶ء) 'بھارت میں انگریزی راجیہ'
 کے سنسکرت (۱۹۵۶ء) 'مختصر تلسی رامائن' (۱۹۵۷ء) 'تین ٹانک'، 'پانچ ٹانک'
 (بھوجوری' (۱۹۴۴ء)

سنسکرت

سنسکرت پانچھ کالا (۱۹۲۸ء) 'آدھی دھرم کوش' (۱۹۳۰ء) 'دگپتی ماترنا سدھ'
 (۱۹۳۸ء) 'پرانٹ وارنک سوورتی' (۱۹۳۷ء) 'ہیتو وندو' (۱۹۴۲ء) 'مہندھ پرکیتا' (۱۹۴۴ء)
 'نندن سوتر' (۱۹۵۹ء) 'مہا پرپی نروانٹ سوتر' (۱۹۵۱ء) 'سنسکرت کاویہ دھارا' (۱۹۵۵ء)
 'پرانٹ وارنک' (انگریزی) 'سنسکرت تال پوتھی' : 'درشن دھرم داو نیائے' (۱۹۳۵ء) 'پرانٹ وارنک'
 'وارنک' (۱۹۳۵ء) 'ادھیدر شتک' (۱۹۳۵ء) 'دگرہ دہا ورتنی' (۱۹۳۵ء) 'پرانٹ وارنک بھاشیہ'
 (۱۹۳۵-۳۶ء) 'پرانٹ وارنک ورتی' (۱۹۳۶ء) 'پرانٹ بال سوورتی ٹیکا' (۱۹۳۷ء) 'ونے'
 سوتر (۱۹۴۳ء)

تبتی قواعد

تبتی بال شکش' (۱۹۳۶ء) 'پانچا ولی' (۱۹۳۳ء) 'تبتی ویا کرن' (۱۹۳۳ء)

راہل تو ٹھکڑا ہوا تھا ہی لیکن ان کا گھومنا پھرنا سیر و تفریح کے لیے نہیں بلکہ واقفیت اور آگہی کے لیے تھا۔ ان کی زندگی سفر و سفر گزرتی رہی، رنگ و نور کے سیلاب میں اڑتے رہے، انجان جگہوں پر بھی اندھیری راتوں میں جگنو کی طرح اپنی چمک دکھلاتے ہوئے، دوڑتے رہے۔ عزم یا فہم پر قائم رہے۔ حمار کے کسی مسافر کی طرح حمار میں گم نہیں ہوئے بلکہ اپنا ذہنی اور دماغی کرب دکھلاتے رہے۔ پوری دنیا ان کی نگاہوں میں ایک چمن تھی، کسی بھی ٹکیتی شاخ پر کار آشیاں بندی آسان تھا، تنگی داماں کا احساس نہیں ہونے دیا، صبح کا ذب دم توڑتی رہی اور صبح صادق اُجالا پھیلاتی رہی، یہ بات سوچنے کی دعوت دیتی ہے کہ راہل کسندہ سے اپنی اُڑان بھرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس کیوں پہنچے۔ بنارس دانش کدہ اور علم کا بھنڈار تھا، قریب تھا، رشتے داروں کی آمد و رفت سے اجنبیت دور ہو گئی تھی، سیاحوں کے لیے دُکھن، مقام تھا اور فن کار اپنی نگاہوں میں خوبصورتی کی کشتیاں کھینچتے تھے، پورا شہر گنگا کے آئینے میں رُخ رنگیں دیکھ کر انکھواؤں لیتا تھا۔ اس کی مضامیں آتما اور پر ماتما کی صدا گونجتی تھی، ہندوؤں کا کعبہ تھا اور اس کے چہرے پر بین الاقوامی رنگ پڑھا ہوا تھا، اردوئے مشہور سارے غالب بنارس کے متعلق اپنے خیالات کی جھلکیاں مثنوی چراغ دیر میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

تعالی اللہ، بنارس چشم بدور، بہشت خرم و فردوس معمور
(سمان اللہ، بنارس کو خدا نظر بد سے بچائے، یہ ایک مبارک جنت ہے، یہ
بھرا پُر فردوس ہے۔)

کہ ہر کس کا اندراں گلشن بمیرد، دیگر بیونہ جسم سائے نگیرد
(کہ جو شخص اس باغ میں پران چھوڑے اس کی آتما انروان حاصل کر لیتی ہے)
پھر بے جسم کی اودیت سے میل نہیں کھاتی۔)

چمن سراپا، امید گردو، مَرُون زلف جاوید گردو
(اُس کی امید (نجات) کا سراپا، چمن بن جاتا ہے کہ وہ مرکز زلف جاوید
ہو جائے گا۔)

شگفتے نیست از آب و ہوا، شس، کہ تنہا جاں شود اندر مضامین

بنارس کی آب و ہوا کو دیکھتے ہوئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کی نصفا
میں صحن آتا ہی آتا رہے۔

زتاب جلوہ خویش آتش افروز بستان بیت پرست و برہمن سوز
اپنے جلوے کی دھماکے سے شعلہ اٹھا دینے والی 'ایسی موتیاں جو خود مورتی پوجا
کریں لیکن برہمن کو جلایں۔'

زسانہ ازادائے شست و شو بہر موبے فوید آبروئے
(اشنان کرنے کی وہ ادا کہ ہر ایک مویں دریا کو آبرو کی فوید پہنچ جائے)
بسامان دو عالم گلستاں رنگ زتاب رُخ پراغابی لب گنگ
(دونوں دنیاؤں کے سر و سامان کے ساتھ وہ باغ کی رنگینی ہیں) (ایسی کہ)
ان کے چہروں کی روشنی سے گنگا کنارے پراغلاں ہوتا ہے۔

قیامت قاتلاں شرکال درازاں زوگلاں برصن دل نیزہ بازال
(ان کے قد و قامت کیا ہیں 'لمبی لمبی ہلکیں' جس ہلکوں سے دل کی صف
پر بر بھیاں لگیں۔)

زتاب جلوہ بیتاب کشتہ گہرا در صد فہ آب کشتہ
(حسینوں کے جلوے دیکھ کر 'موتی ایسے بے قرار ہوتے ہیں کہ سیپ کے
اندھ ہی پانی پانی ہو جاتے ہیں۔)

مگر کوئی بنارس شاہدے ہست زگنگش صبح و شام آئینہ دردست
(یوں کہو کہ بنارس اک دلربا حسین ہے جس کے ہاتھ میں صبح و شام
(سنگار کے لیے) گنگا کا آئینہ رہتا ہے۔)

محسن کا کوری کا یہ شعر جیسے احساس کی گت پر چاندی گلاتا ہے :

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل
برق کے دوش پہ لائی ہے صبا گنگا جل

بنارس کا سفر ان کی زندگی کا بڑا اہم اور ٹھوس قدم تھا وہاں وہ دھرم شالے میں ٹھہر گئے

اور سنسکرت پڑھنے میں لگ گئے، سنسکرت اور مذہب کا گہرا مطالعہ کیا۔ ۱۰-۱۱ء تک انگریزوں میں سافر دویالیہ میں پڑھنے اور پڑھانے میں لگ گئے۔ اب ان کے من میں سیاحت کا شوق بڑھنے لگا۔ اور اندر شدہ یہ خون پھیلنے لگا۔ رائل لٹریٹ ہندی کی طلبوں میں رہنے کے قابل نہیں تھے، ان کے ذہن کو یہ میں ہر وقت تجسس کی لہریں اٹھا رتی تھیں۔ ان کے خیالات کی گود سے آفتاب مہتاب اٹھتے تھے۔ سیاحت کے گرم جھونچوں نے اب ان کے خوں کو گرم کیا تو اس میدان میں بھی نکل پڑے۔ گرگ میں چار ماہ قیام رہا۔ ۱۲-۱۳ء تک چھ ماہ میں موجود رہے۔ سیلاب زدہ لوگوں کی مدد کرتے رہے، ستیہ گرہ کرتے رہے اور جیل کی ہوا کھاتے رہے، پھر ماہ تیل میں رہنے کے بعد رہائی ہوئی، ضلع کانگڑیس کے سربراہ بنے، پھر ڈیڑھ ماہ کے لیے نیپال پہنچ گئے۔ واپسی میں ہزاری باغ جیل میں پہنچ گئے، جب سیاحت سے دل اچاٹ ہو گیا تو ۱۴ء میں لنکا کی طرف رخ کیا۔ لنکا میں انیس ماہ رہے۔ پھر نیپال کی طرف چل پڑے۔ وہاں کتنے دن رہے اس کی کوئی جانکاری نہیں، ہاں بت میں سو سال رہے پھر ہندوستان آ گئے، اب پھر دوبارہ ستیہ گرہ میں دلچسپی لینے لگے، پھر لنکا پہنچ گئے۔ ۲۳-۲۴ء تک یورپ اور انگلینڈ کی سیر کرتے رہے۔ پھر ترائی اور بت کے سفر شروع ہوا۔ پھر ان کے سفر میں جاپان، کوریا، منچوریا اور سمویت یونین کی خاص جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں ایران، ۱۹۳۶ء میں سمویت یونین کا سفر کیا، ۱۹۳۷ء میں بت پہنچ گئے۔ ہندوستان کی واپسی کے بعد پھر چین کے سفر کے لیے کمر باندھ لی۔ وہاں سے واپس آنے کے بعد پھر لنکا جانا ہوا۔ ان کا مختلف ممالک میں بار بار جانا ایسے ہی تھا جیسے چڑیا اپنے پتوں کو چاہہ کھلانے کے لیے بار بار گونسلے میں جاتی ہے۔ اس لیے ان کے بار بار سفر کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ یہ نہیں معلوم کہ عرب کب گئے، لیکن چھ ماہ تک وہاں قیام رہا۔ ان کے سفر کی راہوں میں قطار اندر قطار چراغ روشن ہیں اور ان کے قدموں کے نشان سنگ میل بنے ہوئے ہیں۔ رائل کے سر پر تو جہانگردی کا بھوت سوار تھا۔ سیاحت کرتے ہوئے زبان، سیاحت، تہذیب، تاریخ وغیرہ کے بیج و خم سے آشنا ہوئے۔ اس راستے میں ریگزار تھے تو شاہد سے کی ہری بھری وادیاں اور گلزار بھی تھے، ایک طرف سفر کی دشواری گزار گھائیاں تھیں تو دوسری طرف منزل مقصود کے سنگ میل خود بڑھ بڑھ کر ان کا خیر مقدم

کرتے تھے۔ خاک وطن کی کشش زور مار کر تھک گئی لیکن ان کو غم سے ہٹا نہیں سکی ان کے نزدیک کتاب فطرت ان کی مقدس کتاب تھی جس کو پڑھتے رہے۔ انسان کبھی دھوکا دیتا ہے کبھی دھوکا کھاتا ہے۔ راہل نے نہ کبھی دھوکا دیا نہ دھوکا کھایا، یہی ان کی کامیابی کا راز تھا۔ ان کے ساتھ ساتھ ان کا سایہ اور قلم چلتا رہا۔ وہ اپنے ذہن کے صحرا اور وادی کی سیر کرتے رہے۔ وہ کہا کرتے تھے مجھے جس چیز کی تلاش تھی وہ مل گئی۔

راہل آزادی کو پسند کرتے تھے، انسان سے محبت کرتے تھے قومی جذبات سے بھرے تھے، اس لیے سیاست سے بھی دلچسپی لیتے تھے۔ شروع شروع میں پوری سرگرمی کے ساتھ کانگریس میں شامل ہوئے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی جی کی چلائی گئی تحریک نان کو آپریشن میں شامل ہوئے وہ انسانیت اور غربت کی گہرائی میں ڈبکی لگاتے رہے لیکن جب کانگریس کی سیاست شرافت آمیز شرارت نظر آنے لگی تو انسان کے بھیس میں انسانیت تلاش کرتے ہوئے کیونسٹ ہو گئے۔ وہ صرف قیاس اور نظریات تک محدود نہیں رہے بلکہ عملی قدم اٹھانے میں پس پیش نہیں کیا۔ کسان اندولن میں شریک رہے۔ صوبہ بہار میں دستور تھا کہ زمیندار اپنی زمین بٹائی پر دے دیا کرتے تھے، جب یہ قانون بنا کہ جو کسان تین سال یا اس سے زیادہ دنوں تک زمین پر قابض رہے گا تو وہ زمین کا مالک ہو جائے گا۔ اس ڈر سے کہ زمین نکل نہ جائے زمیندار اپنی زمین تھوڑے دن کے بعد نکال کر کسی دوسرے کسان کو دینے لگے، کسان زمین چھوڑنے کو تیار نہیں ہوئے تو لڑائی جھگڑا شروع ہونے لگا۔ راہل اس اندولن میں کسانوں کے ساتھ ہو گئے۔ مزدوروں کو دکھ درد سے چھٹکارہ دلانے کے لیے ساتھیوں کی مدد کا بھی سہارا لیتے تھے۔ ایک زمیندار نے کسی کسان کا کیمت اپنی بیوی کے نام کرادیا اور راہل اپنے ساتھیوں کے ساتھ کیمت پر قبضہ کرنے گئے، اُدھر بھی تیاری تھی، مار بٹائی ہوئی، زمیندار کے مہات کے ہاتھوں راہل کا سر پھوٹ گیا اور جیل چلے گئے، لیکن مہات پر آغ نہیں آنے دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مہات تو زمیندار کا آدمی تھا، مالک کا حکم بجالایا اس کا کوئی قصور نہیں تھا۔ ۱۹۳۹ء میں بمبئی میں مستعدہ آل انڈیا ہندی سائتھ سیمین کے صدر راہل تھے، اُردو کے بارے میں کہہ دیا کہ یہ کوئی زبان نہیں ہے۔ چونکہ وہ کیونسٹ پارٹی کے ممبر تھے اس لیے پارٹی کے سکرٹری پی۔ سی۔ جوشی کو اصرار

ہوا تو انھوں نے پارٹی سے استغفہ دے دیا لیکن پھر پارٹی میں شامل ہو گئے۔ یہاں پر احساس ہوتا ہے کہ جس طرح انھوں نے پہلی بیوی رام دلاری کی طرف سے بے اعتنائی برقی اسی طرح پچھین کی پڑھی ہوئی زبان اردو کے ساتھ بے رنجی سے پیش آئے۔ اس وقت پارٹی کا ممبر بننا آسان نہیں تھا۔ سارنگ میں پوشیدگی کے ساتھ جب بیس پارٹی ممبر بنے اس کے اندر رابل اور دوسرے ساتھی علی اثرن بھی شامل تھے جس زمانے میں رابل کیونسٹ عوام کا مطلقاً سر رہے تھے تو اینگل (F. Engel) کی یہ بات دماغ میں بس گئی کہ شروع شروع میں انسان جب مختلف قبائل میں بنا ہوا تھا تو جو قبیلہ گوشت کھاتا تھا وہ ذہنی طور پر زیادہ ہوشیار ہونا تھا بہ نسبت سبزی کھانے والوں کے۔ یہاں ایک دلچسپ بات قابل ذکر ہے کہ جب ممبئی راج بھون کیونسٹ پارٹی کے دفتر میں موجود تھے کھانا ساتھ کھاتے تھے بھتے میں صرف ایک روز گوشت ہوتا تھا باقی دنوں میں سبزی ہوتی تھی۔ رابل گوشت بہت زیادہ کھاتے تھے ان کو سبزی پسند نہیں تھی تو بھٹدی بازار جا کر امروہہ ہٹل میں گوشت کھایا کرتے تھے۔ ایک کوئی سید صاحب نے کسی برہمن عورت سے شادی کی تھی جن سے دو لڑکیاں دلشاد اور لیلی تھیں جو کیونسٹ پارٹی میں کام کرتی تھیں لیکن مذہب کے بارے میں ماں کے عقیدے سے زیادہ متاثر تھیں۔ دو غیر مسلم کیونسٹ ممبران سے ان کی شادیاں ہوئی تھیں راج بھون کا دستور تھا کہ ہاتھ کا کھانا ہوا یا ٹاپ وال پیپر چپا یا جاتا تھا۔ ایک روز ان دونوں لڑکیوں نے اس وقت کے مشہور آرٹسٹ سنیل جین کی مدد سے ایک کارٹون بنوایا جس میں رابل کو گوشت کھاتے ہوئے دکھایا گیا تھا اور ان کے دماغ کی لہریں خستی ہوئی نظر آ رہی تھیں۔ یہ کارٹون دیوار پر لگا دیا گیا تھا۔ اس کو دیکھ کر رابل بھی غلط ہوئے لیکن گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ اخیر زمانے میں بدھ مذہب کے معتقد اور ہی خواہ مہاراجہ اشوک کے مطیع میں مور اور ہرن کا گوشت کھنا بند ہو گیا لیکن کیدار ناتھ پانڈے رابل ضرور ہو گئے مگر گوشت کھانے میں کمی نہیں آئی۔ ان کا خیال تھا کہ گوشت کھانے سے انسان تندرست اور ذہین ہوتا ہے اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ سوویت یونین جانے کے بعد وہاں کے کیونسٹ دانشوروں کے ساتھ مل کر تبادلہ خیالات اور کمینوزم کے سمجھنے میں آسانی ہوئی۔ صرف ماسکوا اور لینن گراؤنڈ اپنے کو محدود نہیں رکھا بلکہ روس کے مختلف مقامات پر پہنچ کر معلومات حاصل

کرتے تھے۔ اسی دوران اُن کو متعدد دانش ورروں سے ملنے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ ان کے عملی تجربات سے متاثر ہوئے۔ اس سلسلے میں قابل ذکر اسی صد الدین عینی کی ہے جو بخارا کے قریب ایک مقام غجدوان کے ایک گاؤں تِشلاق ساکتری میں پیدا ہوئے جو آج شاہ تاجکستان کی سرحد کے قریب ہے۔ یہ ایک معمولی سے کسان کے بیٹے تھے، کھیتی کے علاوہ کپڑا بُننے، بیچتے، چمکتے چلاتے اور دوسرے چھوٹے چھوٹے کام کرتے تھے۔ والدہ بھی ایسے کاموں میں ہاتھ بٹاتی تھیں۔ عینی کی تعلیم بخارا کے اسکول میں ضرور ہوئی لیکن مالی پریشانی دور نہیں ہوئی۔ اسکول میں جھاڑو لگانا، آتش دان کے لیے لکڑی ہٹا کرنا، کھوڑوں کی دیکھ بھال کرنا، بازار جا کر عورتوں کی فرمائش پوری کرنا وغیرہ وغیرہ۔ وہ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ ذاتی طور پر کاذوں کی حالت کا مشاہدہ کرنے نکل جاتے۔ دھیرے دھیرے ترقی کرنے کے بعد اعلیٰ مرتبے حاصل ہوتے رہے۔ راہل اور عینی کے خیالات میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ راہل سفر کی میٹرھیوں کے ذریعے غفلتوں کی بندیدوں پر پہنچ گئے، لیکن سفر میں ہر دم اور ہر جگہ وطن یادوں کے بھر دوکوں سے بھرا رہا۔ خیالات بغیر زہر کے ڈنک مارتے رہے۔ تنہائی دستی رہی۔ ٹکلیفوں اور پریشانیوں کے زہریلے ناگوں کی پھسکاروں سے بچتے بچاتے ہر دم رواں دواں رہے۔ انسان چاہے جہاں بھی رہے لیکن وطن کی یاد جیتی جاگتی آنکھوں میں ٹیس اٹھاتی رہتی۔ یاترا کا ذائقہ ان کے لیے بڑی چیز تھی لیکن گاؤں کے راستے اُن کو پکارتے رہے، وہ گھر کا راستہ نہیں بھولے تھے، ان کا گاؤں پنڈا باغوں اور کھیتوں کے درمیان فطرت کی آغوش میں پایا جاتا ہے۔ پنڈتوں، اہیروں، کہاڑوں اور اچھوتوں کے شکل سے چالیس پچاس گھر ہوں گے۔ وہ اپنے گاؤں سے اس غم کے ساتھ نکلے تھے کہ پچاس برس بعد واپس ہوں گے، لیکن وطن نے ان کو پینتیس برس بعد ہی کچے دھاگے میں بندھا دیا۔ پنڈا کو نہ وہ بھولے تھے نہ اس سے روٹھے تھے، وہ صرف علم اور سچائی کے بھوکے تھے اور نکل پڑے تھے۔ اب بوچھل بوچھل واپس ہوئے تھے جس طرح سے بارش کی وجہ سے دھرتی کی کوکھ ہری ہو جاتی ہے، اسی طرح راہل کی آمد سے پنڈا کی رگ رگ میں خوشی کی لہر دوڑ گئی تھی۔ باغوں میں درختوں کی ڈالیاں جھوم رہی تھیں۔ آم کے ہرے ہرے پات سبز چیری کو شرمانے لگے، چرواہوں نے

ان کی طرف طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے گردن موڑے ہوئے جانوروں کو ڈنڈا مار کر ہٹایا۔ بھڑیل بیل نے ان کا پھنکارے سواگت کیا۔ بچے بچوں نے گھور کر دیکھا، بڑے بوڑھوں نے گردنیں اٹھا کر ماتھوں پر ہتھیلیاں رکھ کر تاکا، اجنبی کی طرح وہ گھر کے پاس کنویں کی جلکت پر خاموش بیٹھ گئے۔ بیٹھ پورب کی طرف تھی، منہ پیچیم کی طرف ان گھر کی جانب تھا، اُس وقت وہ گزرتا، جوڑی مہری کا پانجامہ اور چل پینے ہوئے تھے، ایک کندھے پر جھولا دوسرے پر کیرہ لٹکانا ہوئے تھے کسی نے پہچانا نہیں۔ محلے والوں کے درمیان کھسے پھسے ہونے لگی۔ کسی سے بولتے تھے: کچھ بکتے تھے، چپ چاپ بیٹھے تھے۔ سب دیکھ دیکھ کر لوٹ جاتے تھے۔ جب زیادہ کھلبلی مچی تو گاؤں کے بزرگ ترین لوہر پانچک بلائے گئے، وہ غور سے پہچاننے کی کوشش کرتے رہے، پھر یکایک بول پڑے۔ یہ تو کدوا ہے۔ ایک بوڑھی عورت نے غور سے دیکھنے کے بعد کہا: کیدار پتھر اٹوٹ پتھر ہو جا۔ راہل اپنے جھولے کے اندر کپڑا، مٹھائی وغیرہ لائے تھے۔ لوگوں کے درمیان تقسیم کیا۔ دوسرے روز گاؤں والوں نے بھوج دیا اور خوشی منائی گئی۔

آج راہل کا گھر مٹی، اینٹ، پتھر کے بوجھ سے آزاد ہے۔ بے درود دیوار کے گھر پر آسمان شبنم افشانی کرتا ہے۔ شبنم کی تازگی اور ستاروں کی پاکی کا گہوارہ ہے۔ مسکراتی ہوئی صبح اس کا خیر مقدم کرتی ہے، شام دھندلوں میں نہاتی ہے۔ رات کی وصلی ہوئی چاندنی میں یہ زمین سنورتی ہے۔ آج یہاں تقریباً دو سو گز زمین کے رقبے میں آم، امرود، پیتا اور کیلے نظر آتے ہیں۔ سمخیز پرندے ان کی چمک دار شاخوں پر ٹھٹھک ٹھٹھک اور جھول جھول کر کتابِ فطرت کا سبق دہراتے ہیں اور پورے ماحول کو شرابور کرتے ہیں۔ پیچم اور دکھن کے کونے کونے پر سفید رنگ کا ان کا جنم استھان بنا ہوا ہے۔ اس چاندی کی گھڑتھری پر ایک مٹی کا گھڑا رکھا ہوا ہے اس کے اوپر بیچ خیم کے ساتھ بنی ہوئی ٹیکریں اس طرح نظر آتی ہیں جیسے کھرے ہوئے چہرے پر بکھری ہوئی زلیں۔ بظاہر گھڑا خالی نظر آتا ہے لیکن اس میں راہل کی یادیں اس طرح موجود ہیں جس طرح گلاب میں پنکھڑیاں سکوی اور چمکی رہتی ہیں۔ جنم استھان کی لمبائی تقریباً ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر، چوڑائی ایک میٹر تیس سنٹی میٹر اور اونچائی ایک میٹر پچاس سنٹی میٹر ہے۔ پاس میں تاریخی کنواں بھی موجود ہے۔ جس میں لکھوریا یا لگتیا یا لاہوری اینٹیں لٹی ہوئی ہیں۔ اسی کنویں کی جلکت

پر رائل اگر بیٹھے تھے۔ اب اس کے اندر تاریکی بیروں میں خاموشی کی پائل بانڈھ کر اتر گئی ہے۔
بھئی یہ گاؤں کی لڑکیوں کا ہنگھٹ تھا، ہنسی کے فوارے پھوٹتے تھے، راز و نیاز کی باتیں ہوتی
تھیں لیکن یہ کنواں ایک راز کی حیثیت سے سارے راز اپنے سینے میں چھپا لیتا تھا۔

جون کا ہیمنہ تھا، میں پنڈا میں موجود تھا اور رائل کی یاد رنگ و نور کا سیلاب بھاری
تھی، اسی لمحہ ایک دیوی نے رائل کا فوٹو عنایت کیا، جس کے چہرے پر دلاری دیوی کا تقدس
اور پریت کا رنگ جھلک رہا تھا، یہ دیوی ہندو تہذیب کی جیتی جاگتی تصویر تھی۔ ضیانت میں بڑی
جھجک نہیں پائی جاتی تھی، پھرت چھات سے الگ وہ تو انسانیت کی دہلیز پر کھڑی تھی۔ فوٹو دیکھنے
کے بعد رائل مجھ سے اور میں رائل سے غائب تھا۔ رائل کی شخصیت جسمانی طور سے محنت مند اور قابل
رشک تھی، جسم کے اندر گوتم بدھ اور بھاش چندر بوس کی جھلک پائی جاتی تھی، بچپن میں
بھاش چندر بوس کو دیکھا تھا۔ میرے تصور نے دونوں کو برابر پروں میں تول دیا۔ دہرا، گٹھلا اور
تد اور بدن، کھلی ہوئی پیشانی پیچھے اور پتلے ہونٹوں پر بولتی ہوئی خاموشی، کھڑی اور پتلی ناک، کھل
اور ابھری ہوئی آنکھیں، گردن نہ لمبی نہ کوتاہ، کان اوسط درجے کے، گال نہ ابھرے نہ پچکے۔
ناک کے قریب سکرٹے ہونٹ، سر کے اوپر اوسط قسم کے کھڑے بال، خوبصورت ضد و خال کے ساتھ
چہرے پر غضب ناک سچائی، ٹرپ رہی تھی، آخری عمر میں رائل بیوی بچوں کی نکرے آزاد نہیں تھے۔
اندرون ملک اور بیرون ملک لشکریں جدوجہد جاری رہی۔ اس وقت رائل سے بڑھا ہوا
ان کا سایہ نظر آتا تھا۔ ۱۹۶۰ء سے ان کی بیماریوں کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ زیادہ تر کلکتہ
کے ایک اسپتال میں داخل رہے جس طرح سے جیل مرغی کے بچے کی ناک میں لگی رہتی ہے اسی
طرح سے موت رائل کی گھات میں لگی ہوئی تھی۔ ۱۴ اپریل ۱۹۶۳ء کو انھوں نے دارجلنگ میں
سنسار کی جیون پر لگی کپیلی کو اتار کر پھینک دی اور اپنے ابدی راحت کمرے میں پناہ گزیں
ہو گئے۔ بدھ دھرم کے رسم و رواج کے مطابق ان کا کیا کرم ہوا۔ انتقال سے پہلے وہ
کوما میں تھے یعنی بے ہوش ہو گئے تھے۔ علاج کے سلسلے میں پڈت جو اہر لال نہرو نے ان کو
ماکھو بھاجا تھا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

رائل کو بھرپور زندگی جینے کا موقع ملا، وہ باہوش اور نکتہ سنج شخصیت کے مالک تھے۔

دنیا کو تجسس کی نظر سے دیکھا اور اپنی ذات میں غوطہ زن رہے۔ مجس طرح سہائی اور دُکھی انسانیت کے سکھ کی تلاش میں گوتم بُدھ اپنی بیوی یشودھرا اور گھر بار چھوڑ کر نکل گئے۔ اسی طرح رابل بھی رام دلااری دیوی اور گاؤں گھر سے کٹ کر اسی راہ پر گامزن نظر آئے۔ بے پناہ امکانات پر نظر جمائے رہے۔ اپنے تجربات اور عمل کو اچھونے کا رناموں کی طرف منتقل کرتے رہے اور وقت کو لازول بناتے رہے۔ اپنے مشاہدات کے گل و گلزار بکھلاتے رہے۔ کبھی لذت پرستی کے ظلمتِ کد میں قدم نہیں رکھا۔ ان کو تو جہاں گردی کی، صحن سوار تھی۔ زندگی میں کبھی حرص و طمع نہیں کی۔ بند قناعت کی خشکی اور حرارت سے لطف اندوز ہوتے رہے۔ چا پلوسی اور خوشامد کی ملیح سازی سے دور رہے۔ سماج کے توام میں پھنسی ہوئی مکتی کی طرح بے بس اور معذور نظر نہیں آئے۔ انسانِ اندولن میں شامل ہونا اور کیونسٹ پارٹی اختیار کرنا ان کی انسان دوستی کا ثبوت ہے۔ آزادی ملنے کے بعد بھی اس آزادی سے مطمئن نہیں تھے۔ آزادی کے نئے سورج کی کرنیں عوام کے چہروں پر نہیں پڑتی تھیں۔ ہالیوڈ کے کس ضرور جگ گائے لیکن دھرتی پر اندھیرا اچھا یا رہا۔ ان کی نگاہوں میں اب بھی انسانیت کی خرید و فروخت ہوتی ہے، غریبوں کے سر پر پہاڑ توڑے جاتے ہیں۔ اور مکرانوں کے دل پتھر کے بنے ہوئے ہیں۔ بعض پتھروں کے درمیان سے نہریں اور چشمے نکلتے ہیں اور کچھ پتھر نرم بھی ہوتے ہیں لیکن سرمایہ داروں کا دل کبھی نرم نہیں ہوتا ہے۔ اب بھی عوام کی رگوں میں غلامی کا خون گردش کرتا ہے اور وہ بے بسی کے عالم میں زندہ ہیں۔ ان کی آنکھوں سے قہرناک اور زہرناک روشنی نکلتی ہے اور ذہن سے دہکتے ہوئے شعلے کے فوارے چھوٹتے ہیں۔ ایک طرف انسانیت سسک سسک کر دم توڑتی ہے تو دوسری طرف سرمایہ داری کی بہیمیت نٹ نٹے روپ دکھاتی ہے۔ دھاندلی کو پچ بکنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ دلال نما دیکھوں سے کپہریاں آباد ہیں، پانی کا سانپ بے زہر بھی ہوتا ہے لیکن سیاسی گردہوں اور گٹھوں کے اندر کوئی بغیر زہر کے نظر نہیں آتا ہے۔ کیا ایسے ماحول میں رابل کی آتما دھرتی کا رخ کر سکتی ہے؟ وہ نردھن اور دھن والوں کے درمیان کھڑی ہوئی دیوار کو گرانا چاہتے تھے، ان کو تاریخ سے گہرا لگاؤ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ان کی سیر و سیاحت نے جغرافیہ سے بھی رشتہ جوڑ دیا تھا۔ ان کے ادبی کارناموں کو بکھلایا نہیں جاسکتا ہے۔ انھوں نے ثابت کیا کہ کس طرح سنسکرت

کی کوکھ سے ہندی بیٹی نے جنم لیا 'اپنی ان تھک کوشش سے بہت سے ادبی کارناموں کو دیوناگری میں تبدیل کیا اور کھڑی بولی کے دریا بہا دیے۔ ہندی ادب کے اندر بنگالی ادب آنکھ چولی کھیل رہا تھا۔ بتلایا کہ یہ ہندی ادب کا اٹوٹ الگ ہے، قصوں اور کہانیوں کے اندر نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کے اندر انسان بے پناہ قوتوں اور کمالات کا مالک ہے۔ ہر خول کے اندر کوئی نہ کوئی صداقت پنہاں نظر آئی، دیہات کے سادہ لوح انسان رقص اور نچنے کے اندر کوئی نہ کوئی شور مچا رہے تھے، بہت سی چیزیں ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں کیوں کہ دھرتی کا یہ عظیم ورثہ ناقابل تقسیم ہوتا ہے، سولی چیزیں بھی ان کے دل کو چھو جاتی ہیں۔ ایک مرتبہ ان کے گاؤں میں ایک غریب کسان کی بیوی مٹر پھل پھیل رہی تھی کہ اس کا سالن بن جائے گا اور کھانے کے کام آئے گا۔ مٹر کے دانے برتن میں رکھنے کے بعد کسی کام سے اندھنگی واپس آکر دیکھا کہ نیچے مٹر کے دانے سب کھا گئے، اس نے ماتھے پر ہاتھ رکھ لیا۔ اس تاثر کے تحت انھوں نے ایک خوبصورت کہانی لکھ دی۔ ان کے گاؤں کا ایک کسان ہل چلا رہا تھا، اپنے ساتھی سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ یہ دھرتی ایک دن اپنے پیا کے گھر پہنچ جائے گی۔ اس جملے میں ان کے عزم اور ادب کی جھلکی نظر آتی ہے۔ ادب میں پینترے بازی کے بجائے زبان اور دماغی کرب دکھانا رہے۔ ہمیں میں کٹر مذہبی پنڈت تھے، پھر آریہ سماج و حرم اختیار کیا اور آئینہ میں بڑھ مذہب کے ماننے والے تھے، یہاں تک کہ گوتم بڑھ کے بیٹے راہل کے نام کو اپنالیا۔ مذہب کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ باندھ کے پنج میں جو کلوسی ہوتی ہے جس کے نیچے سے پانی بہتا رہتا ہے، انسان اس کے اوپر سے گزر جاتا ہے لیکن ڈیرے کو اپنے کندھے پر لیے نہیں پھرتا ہے، یہ ان کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ جو کچھ انھوں نے سچا اس پر عمل کیا اور کامیاب رہے، ان کے کارنامے ہڑپا، موہنجو دھارو، کھجوراجو، ایلورا اور اجنتا سے کم نہیں ہیں۔ جس طرح آسمان سے بہت سے ستاروں کی روشنی ابھی تک زمین پر نہیں پہنچ پائی ہے اسی طرح ان کے بہت سے کارناموں سے ناواقفیت کا احساس ہوتا ہے۔ میری دو آنکھیں اس آسمان کی اختر نشانی نہیں کر سکتی ہیں، اپنے کبے بس اور تار سا پاتا ہوں، لیکن راہل نے جو ہمیں علم کا قرض دیا ہے یہ مسلم ہم دوسروں تک پہنچا کر اس قرض کو ادا کر سکتے ہیں، ورنہ سیاہ اُجالا راہل کو ہمارے آنکھوں سے چھپا جائے گا۔

حواشی

- ۱۔ نظام آباد (اعظم گڑھ) کے تاریخی پس منظر، جغرافیائی حقیقت، صنعتی انفرادیت اور شطاری سلسلے سے متعلق معلومات ڈاکٹر ظفر الاسلام کی ریڈیائی تقریر سے ماخوذ ہیں۔
- ۲۔ ہندی ساہتیہ کو ش (حصہ دوم، طبع اول) وارانسی گیان منڈل، سمیت ۲۰۲۰
- ۳۔ چھٹی پانچھک راہل کے خاندانی چچا ہیں۔ ابھی جلد ہی نظام آباد کالج کی خدمات سے سبکو دیش ہوئے ہیں۔ چنڈت مول چند اپادھییا کر بار کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ذریعے پندما گاؤں کی واقعیت حاصل کرنے کے بعد جوں کے جیسے میں وہاں پہنچ گیا جہاں وہ خندہ پیشانی سے پیش آئے، ان کو تعجب اور خوشی ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور اسلامک اسٹڈیز سے تعلق رکھتے ہوئے میں راہل کے بارے میں کچھ جانا چاہتا ہوں، بڑی خوشی کے ساتھ راہل کے مکان کی بلکہ ان کی دوسری چیزوں اور گاؤں کو دکھاتے رہے۔ یہیں پر پہلی مرتبہ راہل کا فوٹو دیکھنے کا اتفاق ہوا، کہنے لگے کچھ دن پہلے کلکتہ سے فلم انڈسٹری سے کچھ لوگ فلم سازی کے لیے آئے تھے۔ بہت سے فوٹو کھینچ کر لے گئے۔ اتر پردیش کے راجپال موتی لال دھوا آئے تھے۔ راہل کے نام پر ایک پرائمری اسکول قائم کر گئے ہیں جس کی مختصر سی عمارت گاؤں کے مشرقی جانب ہے۔ چند روز پہلے کہنی اٹھلی اپنی بیگم کے ساتھ آئے تھے۔
- ۴۔ ہندی ساہتیہ کو ش۔
- ۵۔ راوی چھٹی پانچھک
- ۶۔ راوی کنھیا سنگھ
- ۷۔ جناب گربیش تیواری ”دک ان پروگریس ریکارڈنگ پروڈیونگ آف دی آئیڈیا لو جی آن راہل“ نام کی تنظیم کے رکن ہیں۔
- ۸۔ راوی گربیش تیواری
- ۹۔ علی انصرون کیونسٹ خیالات اور ارادوں کے ساتھ زندگی گزارتے رہے۔ جب کیونسٹ پارٹی انڈر گراؤ پڑ گئی تو سازنگ کے اندر جو ہمیں میرا بنے تو اُس میں راہل کے ساتھ یہ بھی شامل

تھے۔ بہار کے رہنے والے ہیں، علی گڑھ میں رہائش اختیار کر لی ہے۔

- ۱۰۔ راوی فیضی یا ٹھک۔
- ۱۱۔ ہندی سہتیہ کوش۔
- ۱۲۔ راوی کھنیا سنگھ۔
- ۱۳۔ راوی کھنیا سنگھ۔
- ۱۴۔ محمد انصار اللہ، قیام متن، حصہ اول، علی گڑھ، ۱۹۹۱ء۔
- ۱۵۔ ڈاکٹر رحمت اللہ، شبلی نیشنل کالج کے شعبہ ہندی کی سربراہی سے سبکدوش ہوئے ہیں۔ ہندی ادب کے ساتھ ساتھ سنسکرت، فارسی اور اردو سے گہرا تعلق ہے۔
- ۱۶۔ ہندی سہتیہ کوش۔

تبصرہ

کتاب: مشعل (گولڈن جوبلی نمبر)
ناشر: گورنمنٹ کالج، الہک (پاکستان)
صفحات: ۴۴۰ قیمت: غیر مرقوم

۱۹۹۸ء کے سال کو جنوبی ایشیا کی تاریخ میں ایک اہم موڑ سے تعبیر کیا جائے گا۔ اہم اس لیے کہ اس کے ایک نمایاں نقطے میں جو ہندوستان اور پاکستان پر مشتمل ہے اور جسے ہم برصغیر کہتے آئے ہیں اور جو ایک تہذیبی اور ثقافتی یک رنگی اور اتصال کا منظر ہے اُس نے گزشتہ نصف صدی کے عرصے کے دوران حاصل کامرازیوں کے شمار اور ان کے حصول میں حامل رکاوٹوں اور ناکامیوں کے جائزے کا بیڑہ اٹھایا اس کام کے لیے گزشتہ پچاس ساٹھ سال کے زلزلے کا انتخاب اس لیے بھی کیا گیا تھا کہ دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں رونما ہونے والی تبدیلیوں نے دونوں طرف کے عوام و خواص کی فکر کو متاثر کیا ہے۔ حساب سود و زیاں کا یہ عمل میشت و معاشرت تجارت و زراعت، صنعت و حرفت، سیاست و سفارت، غرضیکہ زندگی کے تمام شعبوں پر محیط تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے میں علم و دانش وری اور ادب و ثقافت کو بھی ملحوظ رکھنا لازم تھا۔

ادب و ثقافت کے میدان میں باز آفرینی کا یہ عمل ہندوستان میں بھی ہوا اور پاکستان میں بھی۔ ہمارے یہاں گزشتہ پچاس برسوں میں مختلف اصناف میں جو کچھ کھا گیا اس پر تعلیق و تبصرہ اور نقوش فردا کی روشنی میں مستقبل کے خطوط ابھارنے کی جو کوششیں ہوئیں اُن سے ہم اب تک خاصے

واقع ہو چکے ہیں تاہم اس منہج پر پاکستان کے ادبی منظر نامے پر جو نقوش ابھرے ان کے بارے میں ہماری معلومات تسنہ نہیں۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ۱۹۲۲ء میں قائم کردہ گورنمنٹ کالج الہک کے مجلے مشعل کے جنبنی زیرِ نمبر نے بڑی حد تک ہماری اس تسنگی کو دور کرنے کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

بہ خصوصی شمارہ میں کالج کے مجلے میں ۱۹۴۰ء سے ۱۹۹۰ء تک شائع ہونے والی تحریروں کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ اس کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور مدیر پروفیسر منظور احمد ہیں۔ مرزا حامد بیگ ہندوپاک کے ادبی منظر نامے پر باقاعدہ اپنی شناخت بنا چکے ہیں۔ ان کی تخلیقات اور تنقیدی و تحقیقی موضوعات پر دیگر تحریریں اور تراجم موقر جرائد میں پابندی سے شائع ہوتی رہی ہیں۔ زیرِ نظر انتخاب کا نقطہ آغاز قرارداد پاکستان کے حوالے سے ابتدا سے لے کر بنایا گیا ہے کیوں کہ اس قرارداد سے کالج کو ایک خاص نسبت ہے۔ اسی قرارداد کے طفیل پاکستان دُنیا کے نقشے پر ابھرا اور یہ کہ قرارداد پاکستان پیش ہونے کے دوسرے ہی دن یعنی ۲۴ مارچ ۱۹۴۰ء کو کالج کے طلباء نے ایک احتجاجی اجلاس کے ذریعے تحریک پاکستان کا آغاز کیا تھا۔

انتخاب میں تحریروں کو ان کے ہی اصناف اور مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے مثلاً مضامین، افسانہ، طنز و مزاح، سفر نامہ، خاکر، منظومات، نثر لطیف اور پنجابی تخلیقات اور تبصرے۔ فہرست میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ تحریر کے عنوان کے ساتھ اس کے مناسبت کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے

کالج کے انگریزی مجلے مارچ سے منتخب تحریروں کا حصہ اگرچہ مختصر ہے لیکن دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس انتخاب کا کینوس خاصا ہے اور تحریروں کے مقابلے میں وقت نظر کا ثبوت ملتا ہے۔ علم و دانش کی روایات سے آگاہی اور اس کے حوالے سے ماضی اور حال کے تجزیے کی یہ ایک بھرپور کوشش ہے جس کے لیے مدیران اور ان کے رفقاء کا مبارکباد کے مستحق ہیں۔ سال سوم کے طالب علم نواد بیگ خصوصی مبارک باد کے قابل ہیں جنہوں نے اس خصوصی شمارے کے سرورق کو سادہ اور دیدہ زیب ڈیزائن دیا۔

کتاب : تمھارے غم میرے

مصنف : ریتی سرن شرما

ناشر : مصنف، تعلیم کاروشیا پبلشرز، دہلی

قیمت : اسی روپے

اُردو ڈرامے کا اعتبار قائم کرنے والوں میں ریتی سرن شرما کی حیثیت کئی سطحوں پر نمایاں ہے انھوں نے ریڈیو، ٹیلی وی اور اسٹیج تینوں کے لیے ڈرامے لکھے ہیں۔ مقبولیت بھی انھیں ہر میدان میں ملی۔ ریتی جی کی ادبی سرگرمیوں کا سلسلہ پچھلے پچاس پچیس برسوں پر بھجلا ہوا ہے۔

ڈرامے کی صفت اپنی زمین اور اپنے زمانے سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں تو معاملہ کسی قدر کمزور رہا، لیکن ہندوستان کی علاماتی زبانوں، خاص کر کھالی، مراٹھی، کنڑ اور ہندی میں اسٹیج کی روایت خاصی مستحکم ہے۔ اسی لیے ان زبانوں میں ڈرامے کی مدد سے لکھے والوں نے ایک سرگرم سماجی دول ادا کیا ہے۔ خود ریتی جی کے ڈرامے بھی ہندوستانی ماحول اور معاشرے کے زندہ مسئلوں پر ایک تخلیقی تبصرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس کتاب میں ریتی جی کے چار کھیل شامل ہیں۔ تمھارے غم میرے، انھیرے کا بیٹا، پُرانی حویلی اور چور۔ طبقاتی تعلیم اور ذات پات کے جھگڑوں سے لے کر سماجی انصاف اور اجتماعی تاریخ کی فرتہ وارانہ تعبیر تک، یہ ڈرامے کئی مسئلوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ گویا کہ سماجی تعہد اور وابستگی کی ایک توانا لہر ان تمام ڈراموں میں زیریں ارتعاش کی حیثیت رکھتی ہے۔

ریتی جی کرداروں کے انتخاب اور پیش کش کے علاوہ زبان و بیان کے معاملے میں بھی ایک زندگی آمیز اور بے تصنع رویہ رکھتے ہیں۔ ان کی قلمی اس بات پر رہتی ہے کہ اسٹیج کے مطالبات کسی بھی موقع پر پیچیدہ اور مقبولیت سے زیادہ نہ ہوں۔ اُردو اسٹیج کی بہم اور مولی صورتِ حال کے پیش نظر اس کتاب کی اشاعت ایک خاص معنی رکھتی ہے۔ ریتی جی کا رویہ اُردو کی طرف اگر کچھ اور سرگرم ہو سکے تو اُردو اسٹیج ڈرامے اور ریتی سرن شرما، دونوں کی حیثیت کا احساس و عزمان زیادہ عام ہوگا۔ ایک زمانے میں ریتی جی کی اصل شناخت اُردو ڈراما نگاری ہی تھی۔ ایک

بار پھر سے اردو کی طنز اُن کی وجہ سے اُمید بندھتی ہے کہ یہ رشتہ اب پہلے سے زیادہ مضبوط ہوگا۔

شمیم حنفی

کتاب : گماں کا صحرا

مصنف : مصحف اقبال توصیفی

ناشر : مکتبہ شعر و حکمت، حیدرآباد

قیمت : ۸۰ روپے

برسوں سے ہمارے یہاں شاعری پر ایک تخلیقی انحطاط کی سی کیفیت طاری ہے۔ مقتدر اور معروف شاعروں میں بھی آکا و کا کو چھڑ کر، بالعموم اپنے ماضی کی کامرانیوں پر فخر ہے اور انہی کے واسطے سے یاد کیے جاتے ہیں۔ گماں کا صحرا مصنف اقبال توصیفی کی نظموں، غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے۔ اُن کی شاعری سے ہماری جان پہچان ساتویں دہائی میں ہوئی تھی۔ جب ہماری مجموعی ادبی روایت ایک زبردست کشمکش اور تصادمات سے بھرے ماحول میں سانس لے رہی تھی۔ توصیفی کے اشعار بہت جلد الگ سے پہچانے جانے لگے تھے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ انھوں نے ریم و ریم نام کی پابند جدیدیت کے گھیرے سے خود کو بچائے رکھا اور اپنا ایک الگ محاورہ وضع کرنے کی جستجو کی۔ وہ مکتول و جمل تہذیب کے عالمگیر مسئلوں میں الجھنے کے بجائے اپنے ماضی کی دنیا کے باقی بن گئے خود اپنے لفظوں میں۔ ”کچھ جھوٹی ٹری باتیں مجھے اس طرح سمجھوڑتی ہیں کہ میں اپنا ہم تاریکی سے روشنی میں آجاتا ہوں۔ دکھ، سکھ، ہجر، وصل، انسانی رشتوں کے جھوٹ، اپنی ذات کی کجی، ساری شکلیں صاف دکھائی دینے لگتی ہیں۔“ یہ ایک اعتراف ہی نہیں، وضاحت بھی ہے۔ اور اس وضاحت کی روشنی میں توصیفی کے شعری مزاج کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے شخصی ادراک کے غور سے خود کو کبھی الگ نہیں کیا۔ اسی لیے بظاہر معمول باتوں میں انھیں زندگی کی بعض بنیادی حقیقتوں کا سراغ ملتا ہے اور وہ کسی قسم کا پورا اختیار کے بغیر، کوئی تھنہ پہنے بغیر، پڑھنے والوں کو اپنے تجربے میں شریک کر لیتے ہیں۔

توصیفی کا لہجہ بالعموم سرگوشی کا یا خودکلامی کا ہے۔ غلطیات کے اعتبار سے بھی اُن کی شاعری

اپنا ایک خاص ذائقہ رکھتی ہے، بہت ارضی اور غصہ ہی سادگی والا مال، ایک مضبوطی غیر اور بے ساختگی
 جس سے ہم عہد طوی کی شاعری کی پہچانتے ہیں، توصیفی کی نظموں اور غزلوں سے بھی صاف جھلکتی ہے۔ یہ ایک
 پُرکشش کتب ہے اور اس کے اشعار ہمیں بار بار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

شمیم خنقی

کتاب: مجھے بھی کچھ کہنا ہے

مصنف: خیر النساء مہدی

مناشر: باقر مہدی ۴/۱ روی درشن، کارٹر روڈ، باندرہ (W) ممبئی

قیمت: سو روپے

زندگی کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں، واقعات اور تجربوں کے آئینے میں اپنے آپ کو یا اپنے
 عہد کو سمجھنے کی کوشش عوام افسانوی تصنیفوں تک رسائی کی ایک نئی کوشش ہے۔ حسبِ توفیق
 یہ تلاش ہر حساس روح کی سرگرمی کا حصہ ہوتی ہے، لیکن اس سلسلے میں ہم اور ضروری یہ ہے کہ ایسی
 کسی تلاش کے نتیجے میں ہم جن بصیرتوں تک پہنچیں وہ دوسروں کے لیے بھی باعینی اور توجہ کے
 لائق بن جائیں۔ زندگی کی عام واردات کو رقم کرنا اور اس میں ایک نیم تخلیقی یا فنی تجربے کا آہنگ
 شامل کر دینا ہر ایک کے بس میں نہیں۔ خیر النساء مہدی کے چھوٹے بڑے مضامین اور تقریروں
 کا یہ مجموعہ اس تہید کی روشنی میں پڑھا جائے تو ہم ایک خوش گوار تجربے سے دوچار ہوتے ہیں۔
 وہ ایک ذہین مبصر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اپنے مشاہدات اور تاثرات کے بیان کا
 انھیں سلیقہ بہت ہے۔ اس کتاب میں بائیس مضامین شامل ہیں۔ موضوعات کا دائرہ شخصی یا دولہ روزمرہ
 زندگی کے عام معاملات، اپنی روایت اور تاریخ سے لے کر شعروادب کے مسائل تک پھیلا ہوا ہے۔
 ان مضامین کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں صاف گوئی اور بے لوثی کے عناصر کی یکجہائی
 نے انشائیے کے علاوہ حقیقت پسندی کا رنگ بھی پیدا کر دیا ہے۔ اس کی صرف ایک مثال دیکھیے۔
 مضمون بہ عنوان "میرے شوہر کے دوست" میں وہ لکھتی ہیں:

"میرے شوہر جن کا ام گرامی باقر مہدی ہے، جنھیں میں بوکو کہہ کر پکارتی

ہوں، جواب ہووے ہو ہو گیا ہے اور یہ نام اب کتنا چھوٹا ہوگا۔ مجھے
پتہ نہیں۔ میری ان سے شادی کوئی دہائی حادثہ نہیں تھا۔ بس ہم دونوں
اپنے حالات سے بیزار تھے اس لیے ہم ایک ہو گئے!

زندگی کی اتنی بڑی واردات کا اتنا سرسری اور سادہ بیان خیر النساء مہدی کی داخلی تہذیب کا منظر
بھی ہے۔ وہ اعلیٰ سطحوں پر فارسی زبان و ادب کی استاد رہی ہیں، بین الاقوامی کانفرنسوں میں
شرکت کر چکی ہیں۔ اور سب سے خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کا ادب
بھی دل جمعی کے ساتھ پڑھا ہے۔ ان کے مترجمہ مضامین کا ایک مجموعہ کچھ برس پہلے سامنے آیا
تھا اور اس کی پذیرائی ہوئی تھی۔ امید ہے یہ کتاب بھی دھپسی سے پڑھی جائے گی۔

شمیم حنفی

کتاب : مسدود راہیں

ترجمہ، اور تعارف : زاہرہ زیدی

مناشر : قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان - نئی دہلی

قیمت : ۱۲۶ روپے

زاہرہ زیدی کے تخلیقی مشاغل کی دنیا خاصی وسیع اور بھری پری ہے۔ وہ شعر کہتی ہیں،
ڈرامے لکھتی ہیں، تنقیدیں لکھتی ہیں، ترجمے کرتی ہیں، ڈرامے اسٹیج کرتی ہیں اور کچھ دنوں تو انھوں
نے ایک ناول بھی لکھ ڈالا۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں اظہار پر انھیں قدرت حاصل ہے
اُن کا مطالعہ ہندوستانی ادبیات کے علاوہ مغربی زبانوں کے ادب پر بھی پھیلا ہوا ہے اور کچھ
موضوعات تو ایسے ہیں جن میں انھیں ماہرِ حصوی کا درجہ دیا جانا چاہیے۔ یہ کتاب مسدود راہیں اُن
کے دائرہ انتہا میں آتی ہے۔

اس کتاب میں پانچ مغربی ڈراموں، کرسیاں (ایونیسکو)، بادشاہ سلامت خدا حافظ
(ایونیسکو)، کمرہ (مینول دی پیدرلو) بند کمرہ (سارتر) اور شہ مات (بکیٹ) کے تراجم شامل ہیں۔
ہر ڈرامے سے پہلے مصنف کا تعارف بھی دیا گیا ہے۔ اول الذکر چار ڈرامے تھیٹر کی اُس روایت سے

منسلک ہیں جسے "ایسسرڈ" کہا جاتا ہے، پانچواں ڈرامہ جو دی نوعیت کا ہے اور اس کے خودِ خال
 بڑی حد تک واضح مرتب اور منظم ہیں۔ زاہدہ زیدی چونکہ ڈراموں کے پروڈکشن فاسلیٹ اور طویل تجربہ
 بھی رکھتی ہیں اس لیے ان ڈراموں کی پیش کش میں بھی اسٹیج کی ضرورتوں کو سامنے رکھا گیا ہے۔

یہ پانچوں ڈرامے ہمارے زمانے کی انسانی صورت حال اور چلتے ہوئے سنسنوں کا احاطہ
 کرتے ہیں۔ خود زاہدہ زیدی کے لفظوں میں "انھیں ایک طویل استعارے یا Extended

Metaphor کے طور پر بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس عہد کا انسان جن سوالوں کے گھیرے میں
 ہے اور باطنی سطح پر جس آشوب میں گرفتار ہے اسے سمجھنے میں یہ قیاب ہماری مدد دیتی ہے ترجمہ
 میں اصل متن کی کیفیتوں کو بڑی حد تک محفوظ رکھا گیا ہے۔ البتہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ تقریباً
 تمام کرداروں کا لہجہ اور زبان کم و بیش یکساں ہے۔

اُردو ڈرامے سے قطع نظر جدید تراکس اور تصورات سے دل چسپی رکھنے والوں کو اس
 کتاب کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

شمیم حنفی

کتاب: پنڈت آنند نرائن ملّا (حیات اور شاعری)

مُسنّت: ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری

صفحات: ۳۱۲ قیمت: ۱۵۰ روپے

ملنے کے پتہ: انجمن ترقی اُردو (ہند) / مکتبہ جامعہ لٹریچر، نئی دہلی / نصرت پبلشرز، لکھنؤ

پنڈت آنند نرائن ملّا 'اُردو زبان و ادب کے شیدائی تھے۔ انھوں نے اپنی زندگی کا بیشتر
 حصہ اُردو زبان کی خدمت کے لیے وقف کر دیا تھا۔ شاعری میں ملّا نے انسان دوستی، محبت، اخوت
 اور بھائی چارے کا پیغام دیا۔ ان کی اُردو خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ ان کے یہ الفاظ تاریخی
 اہمیت اختیار کر چکے ہیں — "اُردو میری مادری زبان ہے۔ میں مذہب چھوڑ سکتا ہوں،
 زبان نہیں۔"

زیر تبصرہ کتاب پنڈت آنند نرائن ملّا (حیات اور شاعری) ڈاکٹر عبدالرشید ظہیری کا

تحقیقی مقالہ ہے۔ یہ مقالہ ہڈت آند نرائن مُلا کی زندگی میں ہی پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تھا مگر اشاعت ان کی وفات کے بعد ہوئی۔ اس کتاب میں مُلا صاحب کی حیات اور ادبی، سماجی، سیاسی اور علمی خدمات کے بارے میں مفصل طور پر لکھا گیا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ میاں اور شخصیت، جدید شاعری کا اجمالی جائزہ، آند نرائن مُلا کا شاعرانہ مقام، ان کے معاصرین کے آئینے میں، آند نرائن مُلا کی غزل گوئی، دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات، آند نرائن مُلا کی نثری تخلیقات وغیرہ۔

حیات اور شخصیت پر یہ باب مُلا کی حیات اور اس کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ مُلا نے اردو کے لیے پورے جوش و خروش کے ساتھ ایک تحریک چلائی۔ انھوں نے تہذیب اور رنگ نظری کی فضا میں بھی اردو زبان کی کھل کر روکات کی۔

”آند نرائن مُلا کی غزل گوئی“ اور دیگر شعری اصناف، نظم، قطعات، رباعیات سے متعلق ابواب میں مصنف نے ہمیں مُلا کی شاعری اور ان کی شاعری سے روشناس کرایا ہے۔

مُلا نے خارجی واقعات کو دروندانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ صرف خارجی نہیں رہے ان میں داخلی عنصر بھی شامل ہو گیا۔ ان کے کلام میں خلوص و صداقت کا عنصر لازماً توجہ ہے۔

مُلا زمانے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ مذہب کے نام پر ذات اور فراتے کے نام پر جو بے گناہ انسانوں کا خون بہایا جاتا ہے انھوں نے اس کی پر زور مذمت کی۔ وہ ایک ایسے نظام کے خواہاں تھے جس میں انسان، انسان سے محبت کرے۔

بڑھے گا سلسلہ جب ارتبہ ملکہ و ملت کا

تو اس زنجیر کو اک روز عالم گیر دیکھیں گے

یہ آند نرائن مُلا پر ایک مفید اور کارآمد کتاب ہے۔ توقع ہے کہ اس کتاب کو مقبولیت حاصل ہوگی اور اس کی پذیرائی ہوگی

تمجمل حسین خاں

کتاب : میراث ہنر

مصنف : قاضی مجید الرحمن انشی

ناشر : مصنف ، تقسیم کاران کتبہ جامعہ وفیہ

صفحات : ۱۹۲ قیمت : دو روپے

میراث ہنر قاضی مجید الرحمن انشی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو انھوں نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر تحریر کیے۔ ان کی تنقیدی کاوشوں نے تقریباً ہر صنف ادب کا احاطہ کیا ہے۔ تنقید ہو یا تخلیق، نثر ہو یا شاعری، کسی کا بھی کوئی پہلو ان کے شعور کی دسترس سے باہر نہیں ہے۔ ہمیں مضامین پر مشتمل زیر نظر مجموعہ اس اعتبار سے خاصی نیرنگی کا حامل ہے کہ انھوں نے اپنے مطالعے کو کسی ایک عہد تک محدود نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں وہ ایک تسلسل کے قائل ہیں یعنی اُن کی فکر رواں امیر خسرو اور غالب سے ہوتے ہوئے فیض اور اختر الایمان کے جائزے پر تعلق نہیں ہو جاتی بلکہ اُن کے بعد کی نسل کو بھی یہاں طور پر درخور اعتنا سمجھتے ہیں۔ اس تسلسل کے نایندے فیض اور ماحر لدھیانوی بھی ہیں، اختر الایمان اور افتخار عارف بھی اور صلاح الدین پرویز اور اختر ہستوی بھی۔ پر دیز کے شعری مجموعے کنفیشن کو ادبی احتجاج کی صورت میں ایک بے نظیر تخلیق قرار دیتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاعر نے حاضر زندگی کی بے چہرگی کو نہ صرف بے نقاب کیا ہے بلکہ جدیدیت اور ترقی پسندی کے نعروں کے کھوکھلے پن سے بھی اگاہ کر دیا ہے۔

مذکورہ قبیل کے شعراء سے آگے بڑھتے ہوئے انشی صاحب نے بعض ان شعراء کی طرف بھی قارئین کو متوجہ کیا ہے جنھیں یا تو کم گونی یا ادبی مراکز سے دوری نے شہرت کے آفتی برائے بھرنے نہ دیا۔ اس حوالے سے قیصر زیدی مرحوم اور غلش گوٹروی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے تئیں جیسا کہ ہونا بھی چاہیے۔ مصنف کا رویہ خاصا ہمدردانہ ہے۔

انشی صاحب نے غالب کا مطالعہ دو پہلوؤں سے کیا ہے۔ ایک ہے ان کے اس شعر کی

تفسیر کہ

ہوں گرمیِ نسا و تصور سے نغمہ سنج میں خدایب گلشنِ ناآفرینہ ہوں

اور درجہ پہلو ہے خطوط غالب میں بشری عناصر کی تلاش کا۔ اول الذکر میں غالب کی تصوراتی کائنات کی دستوں کو کھٹکاتے ہوئے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غالب کی حال سے ناآسودہ اور برگشتہ روح اپنی تلخ کالی اور محرومی کو دائمی منظر کا درجہ نہیں دیتی۔ اس کے برعکس شاعر کی روح رجائی اور ذہن آفاقی ہے۔ اسی لیے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اُس کی نظر زمین کے سینے سے ایک نئے آفتاب کو طلوع ہوتے ہوئے دیکھ لے۔ یہ بات خود جوائے اُن حضرات کے اقراض کا جو غالب کو اپنے عہد کے روحانی اور دجری صدات کا غیر متحمل قرار دے کر اُن پر فراریت کا الزام لگاتے ہیں۔

خطوط غالب سے ابھرنے والے بشری کردار کے ضمن میں ڈاکٹر ہاشمی نے اس اہم نکتے کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یہ کردار خاصا پُر پیچ اور ساج کے اخلاقی سانچوں اور مضابطوں سے مطابقت سے قاصر ہے تاہم یہ ایک عام انسان کا کردار ہے اور اپنی تاثر مرکزداریوں کے باوجود ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے۔ اس کی ہر دلخیزی کی وجہ دراصل اس کی وجہ عدم منافقت ہے۔ اس پہلو کو غالب کے ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے اہم خطوط کی مثالوں سے اجاگر کیا گیا ہے۔ ہاشمی صاحب غالب کو اُن کے ذہنی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی اہمیت پر تاکید کرتے ہیں جس کے بغیر بعض سنگین برہمگانیوں کا اندیشہ ہے۔

شبلی کے اسلوب نثر کے مطالعے میں ہاشمی صاحب نے اُس مذہبی دانش دری کا بھرپور منظر پیش کیا ہے جس سے سنجے ہو کر شبلی نے وادی ادب میں قدم رکھا تھا۔ شبلی کے یہاں جن نمایاں عناصر کی نشان دہی کی گئی ہے وہ ہیں تعلیت اور ایجاز کے ساتھ ساتھ حُسن تناسب اور تخلیقی بحالیات۔ شبلی کے بعد نثر کی روایت کو مستحکم کرنے والوں میں رشید احمد صدیقی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے جنہوں نے طرائف میں بصیرت کی آمیزش کر کے اسے ایک نئی جہت دی۔ مضمون رشید احمد صدیقی "غیر نگہ تماشا" اسی تصور پر مبنی ہے۔ رشید صاحب کا ذکر اُن کے مرشد کی یاد کے بغیر ادھورا سا لگتا ہے۔ یہ کمی مصنف نے ایک مضمون "ذاکر حسین کی قہہ گوئی سے پوری کردی ہے۔ وہ قارئین کو یہ یاد دلاتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنی توقعات نئی نسل سے وابستہ کر رکھی تھیں لیکن اُن کی کہانیوں میں پنہاں پیغام بڑی عمر کے افراد کے لیے بھی یکساں معنویت رکھتا ہے۔

مرزا لادھی رسوا، پریم چند اور راجندر سنگھ بیدی کے نسوانی کرداروں پر الگ الگ تین

مضامین۔ مصنف نے ان قلم کاروں کے فنی رویوں اور سماج میں عورت کا مرتبہ متعین کرنے کی
 مہذبہ عہد کو ششوں کا دلچسپ انداز میں جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر ابن فرید سے گفتگو کر مغرب سے مستعار بہت سے ان چھوٹے ادبی تصورات و نظریات
 کی وضاحت میں رہنمائی ملتی ہے۔ تخلیقی فکر۔ حدود اور امکانات اور نفسیاتی تنقید: ایسا مطالعہ جیسے
 مضامین مصنف کی شکر کی گہرائی کا پتہ دیتے ہیں۔ محمد انجمی صاحب کے تحریر کردہ تعارف نے اس پیش کش
 کو اور بھی وقیع بنا دیا ہے۔

بہیل احمد فاروقی

اس شمارے میں

- ۱۔ جناب سید حامد ، سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، دہلی
- ۲۔ جناب شمس الرحمن فاروقی ، الہ آباد
- ۳۔ جناب مسعود اشقر ، لاہور
- ۴۔ پروفیسر کبیر احمد جاسی ، علی گڑھ
- ۵۔ جناب قاضی سلیم ، اورنگ آباد
- ۶۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ ، گورنمنٹ کالج لاہور (پاکستان)
- ۷۔ جناب محافظ حیدر ، بمبئی
- ۸۔ پروفیسر عزیز الدین حسین ، صدر شعبہ تاریخ و ثقافت ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۹۔ پروفیسر شفیق احمد خاں ندوی ، شعبہ عربی ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۰۔ ڈاکٹر اخلاق احمد ، علی گڑھ
- ۱۱۔ ڈاکٹر نصرت جودھری ، شعبہ اُردو جموں یونیورسٹی جموں
- ۱۲۔ جناب محمد اسحاق ، شعبہ اسلامک اسٹڈیز ، جامعہ ملیہ اسلامیہ
- ۱۳۔ ڈاکٹر ارشد سراج ارشد ، گورنمنٹ ڈونگر کالج ، بیکانیر
- ۱۴۔ تجمل حسین خاں
- ۱۵۔ سہیل احمد خاں
- ۱۶۔ شمیم خٹمی

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم حنفی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم اے پی وی ایس ایم وی آر سی (ریٹائرڈ)

یزد فیساو مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر و مشیر الحسن

پروفیسر محبوب رضوی

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون : تاج محل مسین خاں

خوشنویس : ایس ایم منظر آبادی

جلد نمبر ۹۶

شمارہ نمبر ۴-۶

اپریل-جون ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک) ۵۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک) ۸۰ روپے

(غیر ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت :

(اندرون ملک) ۶۰۰ روپے

(غیر ملک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز-جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، یو ڈی اے س، دریائے گنج، نئی دہلی ۲

ترتیب

د

اداریہ

مسائل

۷ ٹی کے او من ترجمہ: سہیل احمد نازقی

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

منظر نامہ

۱۷

اختر الواسع

حکیم عبد الحمید دوم

شخصیات

۲۵

مسلم احمد نظامی

خواجہ تاج الدین ریزہ

۳۴

دباج الدین مملوئی

عبد الرحیم دہری

۴۰

شام لال / ترجمہ: خیر النساء امجدی

برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک تجزیہ

۴۵

اوصاف احمد

ایڈن رائیٹنگ

حاشیے

۵۳

عظیم الشان صدیقی

۱) (الغ) ہندوستان کی تحریک آزادی اور

ڈاکٹر ختمار احمد انصاری

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند:

۶۵

اکبر رحمانی

قاضی عبد الحمید زہیری

۸۸	سلامت اللہ	ڈاکٹر کنور محمد اشرف
۱۱۴	سلامت اللہ	پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں
۱۴۴	وجیہ الدین	(ب) فارسی ضرب الاشغال کا اردو زبان میں استعمال
۱۵۹	یوسف عثمانی	دکن میں ترنہ کی روایت
۱۶۶	مرزا حامد بیگ	اردو میں ہیکو نگاری

کتاہیں

۱۹۶	عبدالرحمان مومن / مبصر: سہیل احمد نازقی	خواجہ نظام الدین اولیاء
۱۹۷	محمد ارشد خاں / مبصر: شہدائت محمد سمیع	نشور واحدی، شخصیت اور فن
۱۹۹	عبدالوارث خاں / مبصر: سہیل احمد نازقی	اسلامی علوم میں مدوۃ المصنفین کی خدمات

اداریہ

آخر دی جوا جس کا دھڑکا پھیلے کئی مہینوں سے لگا ہوا تھا۔ ۲۳۔۲۲ جولائی ۱۹۹۵ء
 (جمرات، جمعہ) کی دویمانی رات کو حکیم صاحب رخصت ہو گئے۔ اتاریخ پیدائش ۱۴ ستمبر ۱۹۱۰ء
 جب بھی کوئی گھنا سن رسیدہ چھتار و رخت اکھڑتا ہے تو اس پاس کی زمین گانپ اٹھتی ہے۔
 حکیم صاحب کے اٹھ جانے سے بھی فضا میں پلکی سی ہے اور طبع طرح کے دوسے سر اٹھاتے
 ہیں۔ علوم ادبیات، تہذیب، تعلیم اور طب و حکمت کے شعبے میں انھوں نے جو ادارے قائم کیے
 جو روایتیں وضع کیں، جو خدمات انجام دیں، ان کا فیض کب تک جاری رہے گا۔ اقبال نے کہا تھا
 ”اول رآخرفنا ہے“، مگر اس نقش میں ثبات دوام کا رنگ بھی رونما ہو جاتا ہے جسے کسی مرد خدا نے
 تمام کیا ہو۔ حکیم صاحب کا عمل عشق سے صاحب فردغ تھا۔ مردان حق آگاہ کی طرح انھوں نے خاموش
 خدمت کا راستہ اپنے لیے چن لیا تھا اور عمر بھر اسی راستے پر گامزن رہے۔ کیسی سادہ، اپنے آپ
 بے پروا، منور اور متین، بظاہر ٹھہری ہوئی لیکن زندگی کے ایک ایک لمحے کا حساب کھنے والی شخصیت
 انھوں نے پالی تھی۔ نظریاتی، مسلکی، معاشرتی اختلافات کی باؤ ہو سے کوسوں دور۔ اپنے مقاصد کی
 دھن میں مگن۔ حکیم صاحب کا ”حرف سکوت“ شور شرابے سے لبالب بھری ہوئی اس دنیا کے لیے
 ایک دائمی پیغام کی حیثیت رکھتا ہے۔

کچھ مہینوں پہلے، ان کے چھوٹے بھائی، حکیم سعید صاحب (دکراچی) کی موت جس ہولناک
 طریقے سے ہوئی، اس نے غرور کے حواس بھی منتشر کر دیے تھے۔ لیکن حکیم صاحب کی ”وضع نموشی“
 اور طریق ضبط میں فرق نہیں آیا۔ کہا تو بس اتنا کہ ”سیاست گندی چیز ہے“ اس سے دور رہنا چاہیے
 تھا، لیکن — ”اور پھر حکیم صاحب اپنے کاموں میں لگ گئے۔ یہ بھی پاس ناموس عشق کا تقاضہ تھا کہ

انھوں نے اپنے ذاتی غم پر صبر کی چادر ڈال دی۔ ہمدرد و اخلاص، جامع ہمدرد، ہمدرد اسٹڈی سرکل، مشرقی علوم و افکار سے تعلق رکھنے والے وہ تمام تحقیقی، تعلیمی، ثقافتی اور علاقائی ادارے جن سے حکیم صاحب مرحوم کی خرد مندی، دور اندیشی، نیکیوں اور بصیرتوں کا اتنی جگہ گاربا ہے، ان کے مستقبل اور استحکام کا انحصار اس بات پر ہے کہ حکیم صاحب کے شوق اور سرگرمیوں، شعور، رویوں کے نقوش ان تمام لوگوں کی نظر میں رہیں جن کے ہتھے میں حکیم صاحب کی وراثت آئی ہے اور ایسے لوگوں کا دائرہ گھر سے باہر تک پھیلا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے مفادات، شخصی ترجیحات، محدود وفاداریاں، نظریاتی، گروہی، علاقائی، مسلکی جھگڑے ہماری اجتماعی زندگی کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہیں۔ حکیم صاحب نے تعقل پسندی، روشن خیالی، اپنے نصب العین سے غیر مشروط وابستگی، رواداری اور ایک صاف شفاف دستور العمل کی پابندی کا راتر کبھی نہیں چھوڑا۔ اسی لیے حکیم صاحب کی مشرقت مغرب کے آئین سے بھی اپنی ضرورت کے مطابق کسب فیض کرتی رہی۔ ان کی سرگرمیوں کے دائرے میں قدیم کی حدیں جدید سے اُٹلی تھیں۔ بے شک تعقل کی اپنی معذریاں بھی ہوتی ہیں، لیکن بہت اور جذباتیت کی معذوریوں کا سلسلہ بہت دور تک جاتا ہے۔

حکیم صاحب کے انتقال کا سوگ ہر طرف مٹایا جا رہا ہے۔ کچھ لوگ عقیدت کی دھن میں سرسید سے ان کا موازنہ کرتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ ہم مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے اس سب سے بڑے تر جان کی شخصیت اور خدمات کو ہم اپنا معیار اور مثال بنائے رکھیں، سلسلہ پچھلے سو برسوں سے جاری ہے۔ لیکن انسانی فلاح و تعمیر کے میدان میں مقابلے اور موازنے کی یہ روش شاید نہ تو مناسب ہوتی ہے، مفید، نہ بڑی شخصیت اپنی ایک الگ پہچان رکھتی ہے۔ حکیم صاحب مرحوم کی خدمات غیر معمولی اور آج کے حالات میں حیران کن ہیں۔ ان کے شخصی محاسن اور اوصاف کی روشنی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ہماری دعا ہے کہ حکیم صاحب کے قائم کردہ اداروں کے واسطے سے ان کے فیضان کا سلسلہ بھی اسی طرح جاری رہے۔ بڑی شخصیت اور بڑا کارنامہ اپنے آپ میں ایک سوالیہ نشان بھی ہوتا ہے!

شمیم منفی

یکم اگست ۱۹۹۹ء

ایک حقیقی قوم کی تعمیر

فی کے اوہن / جبر۔ جہیل احمد، فامدوق

ہر چند کہ تعمیر قوم کی اصطلاح اکثر و بیشتر استعمال ہوتی رہتی ہے راقم السطور کو مطمئن نہیں کر پاتی۔ میرا خیال ہے کہ قوم کوئی تعمیر شدہ برادری نہیں بلکہ محسوس کی جانے والی وحدت ہے۔ قوم ایک ایسی برادری ہے جس کے افراد کے درمیان تقسیم ترسیل کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ ایک عمل کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لیے ہم قومیت کے دو قطبی نقطوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ ادنیٰ سطح پر قومیت کی کیفیت میں ہندوستان کہلانے والی وحدت کے تمام افراد کے میں ایک احساس تعلق مضمر ہونا چاہیے۔ اس تناظر میں تعمیر قوم کا عمل ادنیٰ ترین سرے سے اعلیٰ ترین نقطے تک سفر سے عبارت ہے۔ سیاسی آزادی کی پانچ دہائیوں کے بعد بھی ہندوستان اس سفر کی دعوت سے نکل نہیں پایا ہے۔

ہندوستانی قوم کی تعمیر کے تصور کو مختلف مدارج میں تین بنیادی خطرات کا سامنا ہے۔ یہ خطرات ہیں تضاد، تفریق اور علیحدگی۔ ذیل کی سطور میں ان خطرات پر ان کے باہم ارتباط کے حوالے سے مختصر گفتگو کی جائے گی۔

یہ خیال کہ نااہلی کی سطح اس حد تک کہ غریب ترین شخص کی بنیادی ضرورتوں کی بھی تکمیل ہو جائے، کوئی معنی نہیں رکھتی آفاقیت کے حالیہ دور کے ساتھ تیزی سے جڑ کر جاتا جا رہا ہے۔ سرد جنگ کے عہد میں نسبتاً کم تضاد والے ممالک کو بلند تر اخلاقی مقام دیا گیا تھا۔ اس طرح ان

اسکینڈینیویائی ممالک کو جنھوں نے اپنے شہریوں کے درمیان قابل ذکر مساوات قائم کی۔ پہلی دنیا کے ممالک کے مقابلے میں اخلاقی طور پر برتر سمجھا جاتا تھا۔ اور یہ کہ سویت یونین کے مقابلے میں چین کے سرکاری ملازمین کی اجرت میں کم فرق نے چینی نظام کو زیادہ مساوات پسند بنا دیا تھا۔ لیکن نظام ہائے حکومت کے درمیان تضاد کی تخفیف کے بنیادہ مقصد کے حصول کے لیے کبھی جدوجہد نہیں کی گئی۔

استعداد پر یقین جب ذہنوں میں جاگزیں ہو جائے تو افراد کے درمیان اور بالواسطہ طور پر باہمتوں کے درمیان نابرابری کا جواز پیدا ہو جاتا ہے اس تصور کے مطابق اگر کوئی شخص متمول اور آسودہ حال ہے تو وہ اس حیثیت کا مستحق ہے۔ اس نظریے کے تحت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ مساوات محض ایک ایسا ہتھیار ہے جو غیر مساوی ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے جس کے لیے موجودہ مرغوب فقرہ ہموار کھیل کا میدان متعلق ہے۔ لیکن مادانہ تقسیم کے اصول سے دست بردار ہو جانے اور مواقع کی نابرابری کی موجودہ حالت کو نظر انداز کرتے ہوئے اہلیت پسندی پر تکیہ کرنے والا معاشرہ کبھی ایک ”قوم“ نہیں بن سکتا۔ آخر اس کا سبب کیا ہے؟ کیوں کہ قوم ایک ایسا نظام ہے جس میں سے عمر، جنس، نسل، طبقہ، ذات، مذہب اور علاقے کی بنیاد پر ہ وطنوں یا ہم قوموں کے درمیان تفریق کو نکال باہر کرنا ہوگا۔ کسی قوم میں نابرابری کو مستدل برداشت کی حد کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ وہ اپنی انتہا کو چھو لے۔

انتہائی درجے کی نابرابری کی حالت میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ تفریق ایک ضابطے کی شکل اختیار کر لے گی۔ اور مضبوط تفریق سے پیدا شدہ حالات میں تفریق کا شکار فرد خود کو اجنبی اور منقطع السوس کرے گا۔ اس طرح نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ علیحدگی کا نشانہ بننے والے فرد میں نظام میں شریک ہونے کا جذبہ نہیں پیدا ہوگا کیونکہ اس نظام کو بحال رکھنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس طرح تعمیر قوم کا آخری نتیجہ ایک ایسی برادری کی شکل میں نمودار ہونا چاہیے جس میں سے تفریق اور اجتماعی علیحدگی کی جڑوں کو اکھاڑ پھینکا گیا ہو۔

یہ تینوں خطرات یعنی نابرابری، تفریق اور علیحدگی باہم لے کر ایک نظام مراتب کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر کا دائرہ اثر سب سے زیادہ وسیع اور سب سے کم پریشان کن

ہے۔ تبصرہ حاضر جو سب سے زیادہ پریشان کن ہے، بیشتر "قوموں" کے اندر کم ہی دیکھے کو ملتا ہے اور دوسرا خطہ یعنی تفریق ان دونوں کے درمیان رہتا ہے۔ تاہم نابرابری نمایاں ترین اور ہر جگہ موجود رہنے والا خطہ ہے۔ یہاں تک کہ کامیاب سرمایہ دارانہ جمہوریتوں مثلاً امریکہ میں بھی واقعی ہوشس آزادینہ والا خطہ ہے۔ اس کا اصل سبب اقتصادی و سماجی جمہوریت کو نظر انداز کر کے سیاسی جمہوریت پر یک طرفہ اصرار ہے۔ ڈاکٹر بی۔ آر۔ امبیڈکر نے ہندوستان کو اس تاریخی خامی سے آگاہ کیا تھا۔ ۱۹۴۹ء میں انھوں نے کہا تھا: "سیاست میں ہم ایک آدمی، ایک ووٹ اور ایک ووٹ ایک قدر کے اصول پر عمل کریں گے۔ اپنی سماجی اور معاشی زندگی میں اپنے موجودہ سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل کے سہارے ایک آدمی، ایک قدر کے اصول سے برابر انحراف کرتے رہیں گے۔" سماجی اور معاشی ڈھانچے کی دلیل سے اشارہ ہے سماجی تفریق کی طرف جبکہ معاشی ڈھانچے سے معاشی تفریق مراد ہے۔

تفریق کے وجود کی نشاندہی ہندوستان میں ایک سے زائد مختلف سیاقوں میں کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے نمایاں ترین سلیں طبقے، جنس، شہری مقابل دیہی (ہندوستان) اور علاقائی (بیاد صوبے مقابل دیگر صوبے) ہیں۔ یہاں تک کہ ہم اپنے جن کا زاناموں کا ڈھنڈورا پیٹتے رہے ہیں انھوں نے بھی تفریق کو بڑی حد تک ہوا دی ہے۔ ملک کے امیر طبقے مزید باثروت بن گئے ہیں اور جدید ہندوستان کی روح ابھرتے ہوئے درمیانی طبقے کے درمیان غلام گذشتہ پچاس برسوں میں کہیں زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ ایک طرف ہم نے غذائی پیداوار میں حیرت انگیز ترقی کی ہے تو لاکھوں افراد آج بھی فقر و فاقے کا شکار ہیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں اپنی ترقی پر ہم چاہے کتنا بھی ناز کریں شہری گندی بستیوں میں اور ہندوستان کے بیشتر دیہاتوں میں اسکولوں کے نام پر بنی جھوپڑیاں دستور میں فراہم کردہ مفت قومی تعلیم کی شمت کی خانہ پُری کے سوا کچھ نہیں۔ ۱۹۹۳ء میں دیہی ہندوستان میں ایسے پرائمری اسکولوں کی تعداد ۴۰۰۰ تھی جس میں ایک استاد بھی نہ تھا۔ ۲۶۰۰۰ اسکولوں کے پاس ایک کمرہ بھی نہ تھا۔ دیہی علاقوں میں ایک لاکھ بارہ ہزار اسکول ایسے ہیں جہاں صرف ایک استاد ہے اور ایک لاکھ اکیس ہزار اسکولوں کے پاس صرف ایک کمرہ ہے تفصیل میں جائے تو یہ اعداد و شمار اس سے بھی زیادہ نکلیں گے۔ اس بڑھتی ہوئی

نابرابری پر قابو پانے کے لیے جب تک کوئی فوری اقدام نہیں کیا جاتا نہ تو تفریق کا خاتمہ ہرگز
 گا اور نہ ہی ملیجھگی کا۔

ایک طرف نابرابری کا بول بالا ہے تو دوسری جانب تفریق مخصوص سیاق تک محدود
 ہے اور یہ سیاق مشتعل ہے جس 'زبان' قبیلہ اور ذات پر۔ عورتوں کے خلاف امتیازی
 سلوک کی ابتدا تو ان کی پیدائش کے وقت سے ہی ہو جاتی ہے جیسا کہ اختیاری استقامت جنین
 کے عمل سے ظاہر ہے۔ کسی لڑکی کے اس دنیا میں آنے پر اُس کی خاصانہ قبولیت کے بعد
 اُسے تغذیہ، لباس، تعلیم اور آزادی کے معاملے میں تفریق کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یہ مل ہندوستانی
 عوام کی نصف تعداد کے خلاف امتیاز برتنے کے مترادف ہے۔

لسانی گروہوں کے خلاف تفریق کی نوعیت سماجی و تہذیبی سے زیادہ سیاسی و معاشی
 ہے اور اُن کے بارے میں ساہا سال سے چلے آئے بندے کے تصورات اُس پر مستزاد ہیں۔ اُس کا
 مظاہرہ اکثر بیشتر صوبائی حکومتوں کی وضع کردہ "ڈوئی پالیسی" یا سکونت خرائط اور مقامی آبادی
 کی طرف سے خارجیوں یا مخصوص علاقے سے قلعہ ز رکھنے والے افراد کے خلاف جہوں سے ہوتا ہے۔
 ۱۹۹۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں خارجیوں کو ملک بدر یا صوبہ بدر کرنے کی تحریک کی معروف
 ترین مثالیں بعض بڑے شہروں تک ہی محدود رہی ہیں اور تحریکوں کا منصوبہ جیسی میں شیو سینا
 نے، بنگلور میں کنڑ چالوئیگر نے اور کلکتہ میں چھت سینا نے تیار کیا تھا۔ تاہم وطن کے سپوت
 کی تحریکیں زیادہ علاقائی نوعیت کی ہو گئی ہیں اور انھوں نے پورے پورے لسانی علاقے کو اپنی
 لپیٹ میں لے لیا ہے۔ لیکن ابھری شہریت سے وابستہ حقوق اور استحقاقات اور ابھرتے ہوئے آزاد
 بازار جیسے عوامل رفتہ رفتہ خارجی جذبے کو ٹھنڈا کر رہے ہیں۔ یہاں اس بات کی طرف خصوصی توجہ
 دلانے کی ضرورت ہے کہ اگر مقامی معاشی حالات بگڑ چلیں اور تارکین وطن کا تناسب مقامی
 آبادی کی سطح قبولیت سے زیادہ ہو جائے تو یہ متعدد علاقوں میں بد نظمی اور انتشار کا بنیادی
 سبب بن جاتا ہے۔

اگر خارجی مخالفت جذبات تہذیبی اور سیاسی حقوق کے ساتھ مل کر اصل اقتصادی
 مواقع کی خاطر مسابقت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں تو خارجیوں کو بحال باہر کرنے کی اُن

جذبات کی صلاحیت بہت تیز ہو جاتی ہے۔ اس کا مظاہرہ خاص طور شمال مشرقی ہٹی میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ان محرکات کے نہیں بیشتر افراد کا رد عمل خواہ وہ بیوروکریٹ ہوں یا سیاست دان، ماہرین تعلیم ہوں یا صحافی، یہ ہوتا ہے کہ یہ سب علیحدگی پسندانہ تحریکیں ہیں اور اس لیے تعمیر قوم کے جاری و ساری عمل کے لیے ضرر رساں ہیں لیکن اگر ادنیٰ سطح پر بھی تعمیر قوم کی تعمیر ہندوستان کو ایک شناخت کی حیثیت سے بحال رکھنے کی کوشش کے طے پر مقصود ہو تو ہمیں شناخت پر اصرار کی ان شکلوں کی ہمدردانہ فہم پیدا کرنی ہوگی۔ یہ تحریکیں بعض اوقات اقتصادی مساوات کے ساتھ اپنی تہذیبی شناخت کے تحفظ کے علاوہ اور کسی نئے کامطالبہ نہیں کرتیں۔ ان کی توقعات کی نوعیت کو پہچاننے میں ناکامی کا مطلب ہے اجتماعی علیحدگی کو پروان چڑھانا خواہ ایسا نادانی اور لاعلمی کی بنا پر ہی ہو۔

اس کے بعد بھی شناخت پر اصرار کی ایک شکل باقی بچ رہتی ہے جس کا انہماک علیحدگی پسندانہ تحریکوں میں ہوتا ہے اور اس کی مثالیں ہیں جیسے گڑھ، بھارت کھنڈ اور اتر انڈیا کے صوبوں کے قیام کے مطالبے۔ ان تحریکوں کو بڑی حد تک جائز اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر روکھن خود مختاری کا مطالبہ کر رہی ہیں لیکن یہ اکثر فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تفریق پسند اور علیحدگی پسند تحریکوں کے درمیان جو بھی فرق ہے وہ مدارج کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تحریکوں کے مقاصد کے درمیان فرق کی نوعیت کا تعین ان کے متعلقہ جغرافیائی محل وقوع سے ہوتا ہے۔ وسط ہند کی الگ تھلک بڑی ہوئی اُن برادریوں کا اعتبار اور معنویت کی سطح واقعی بہت کم ہے جو تفریق پسندانہ تحریک چلائے ہوئے ہیں۔ دونوں ہی حالتوں میں یہ دونوں طبقے جس امتیازی سلوک کے تجربے سے گزر رہے ہیں اُس میں اجتماعی علیحدگی کے لیے بڑی گنجائش اور سکت ہے۔

عورتوں، لسانی گروہوں اور آدمی واسیوں کے خلاف تفریق کی بنیاد اگر ایک یا اُس سے زائد پہلوؤں پر ہے تو دولتوں کے خلاف یہ تفریق کثیر جہتی نوعیت کی ہے یعنی اقتصادی اور سماجی بھی ہے اور سیاسی و تہذیبی بھی۔ دولتوں پر تسلط و حقیقت مجموعی نوعیت کا ہے۔ تفریق و تسلط کی نمایاں ترین مثالیں بھارت یعنی دیہا ہندوستان میں دیکھنے کو ملتی ہیں اور دیہی ہندوستان

کے اندر بھی بالخصوص بیمار صوبوں میں جن میں بہار قابل ذکر ہے۔ بہار میں دلتوں کے خلاف قہرانی اور تشدد کے نمایاں مظاہر کا مختصراً ذکر یہاں معلومات سے خالی نہ ہوگا۔

بہار میں اجتماعی طور پر اپنے حقوق سے محروم دلتوں پر اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کی منظم سیناؤں کے ہاتھوں مظالم ڈھائے جاتے ہیں۔ گزشتہ دو دہائیوں (۱۹۷۱ء تا ۱۹۹۹ء) سے بہار کے فوجی اضلاع میں کم از کم ایسی دس سینائیں فعال رہی ہیں۔ ان سیناؤں کے ہر زیادہ تر دیگر سپاہیہ طبقات (ادبی سی) کے افراد (کرمی یادو) یا اعلیٰ ذات کے ہندو (راجپوت اور زمیندار) ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سینا جن کا نام دن دیر سینا ہے گزشتہ پانچ برسوں میں قتل و خونریزی کی وارداتوں میں ملوث رہی ہے جس کے نتیجے میں ۲۸۵ افراد ہلاک ہوئے۔ یہ روگئے کھڑے کر دینے والے اعداد و شمار غالباً بربریت کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں اور وہی بہار پر چھائے ہوئے تشدد کی سنگینی کی طرہ اشارہ کرتے ہیں۔ غالباً یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ قتل عام کے ان واقعات کا ذمہ برابر بھی تعلق دیہاتوں کی طبہ ماہیت سے نہیں ہے بلکہ یہ مختلف ذاتوں کے درمیان انتقامی جذبے کا اشتعال ہے۔ ہر اعتبار سے بہار اس کی بدترتیب مثال ہے لیکن بھارت کے باقی علاقے اور خصوصاً بیمار صوبے تشدد سے خالی نہیں ہیں۔

ایک اہم نکتہ جو یہاں ذہن نشین رہنا چاہیے یہ ہے کہ ذات پات کے تشدد کی زد پر آنے والے سادہ لوح افراد کے لیے تعمیر قوم ایک بے معنی اور پوری طرح کھوکھلا منصوبہ ہے۔ دلتوں کی اکثریت مکمل طور پر قوم سے علیحدگی اختیار کر لے گی۔ دوسری طرف چوکسی پر تعینات تنظیموں کی حیثیت سے سرگرم انتہا پسند سیاسی گروہوں سے مدد حاصل کر کے دلتوں نے خود پر مظالم توڑنے والے اعلیٰ اور درمیانی ذاتوں کے ہندوؤں کے خلاف انتقامی کارروائی شروع کر دی ہے۔ دیہی ہندوستان کو اپنی گرفت میں لیے رہنے والے جبری توازن کی بجائے ایک طرح کی ناامیدی اور نزاجیت نے لے لی ہے۔ ریاست جسے ایک غیر جانب دار اور حتمی ثالثی کا کردار نبھانا چاہیے یکسر معدوم ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ دیہی ہندوستان میں تعمیر قوم کی امید سسکیاں لے رہی ہے۔

خود ہندوستان کے اندر انسانی ترقی کے حوالے سے بین صوبائی سطح پر بھی وسیع تضادات

ہیں۔ انسانی ترقی کا اشاریہ (ایچ ڈی آئی) جن تین عناصر سے مرکب ہے وہ ہیں پیداوار
 کے وقت زندگی کی توقعات، تعلیمی کمالات اور کسی واحد انڈیکس میں فی کس قومی پیداوار۔ صفر سے
 سو کے اسکیل پر ۱۹۹۵ء کا ایچ ڈی آئی کیرالا میں ۶۳ سے بہار میں ۳۴ ہو گیا اور ہندوستان کا
 درجہ ۴۵ تھا۔ اس اسکیل پر دیگر بیارصوبوں کے درجات حسب ذیل ہیں: اتر پردیش ۳۶؛ مدھیہ
 پردیش ۳۸؛ راجستھان ۳۸۔ اس سے کم درجہ والا اکلوتا صوبہ اڑیسہ ہے۔

مذکورہ بالا تعداد یا نا برابری تشویشناک ہے کسی معاشرے کی ہم آہنگی اور صحت مند
 بننے باہم کے لیے ان کی تشکیلی دھرتوں کو کم و بیش مساوی ہونا چاہیے۔ اگر دھرتوں کے درمیان
 نا برابری بہت زیادہ ہوگی تو کم ترقی یافتہ دھرتوں کے عینہ گی کے احساس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے
 عجیب بات یہ ہے کہ ترقی کے میدان میں پیچھے رہ جانے والا اگر نوئی ہے تو وہ ہے سیاسی بالادستی
 والا علاقہ یعنی ہندی پٹی۔ اور یہ ایک خطرناک صورت حال ہے۔

ابھی تک یہ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نا برابری اور تفریق دونوں ناگزیر طور پر
 طبعی گہ پر منتج ہوں گی۔ لیکن عینہ گی کا ایک وسیلہ اور ہے جو ان ذرائع سے آزاد رہ کر اپنا کام کرتا
 ہے۔ دلتوں کو خواہ کتنا ہی اجتماعی تسلط کا نشانہ بنایا جاتا ہو انھیں ہندوستانی معاشرے میں
 داخلی طبقے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن رائٹریہ سوم بیوک سنگھ، دشوہند، پریشد نیوسینا
 اور بھگت دل کے افراد پر مشتمل قوم پرستوں کا ایک طبقہ غیر ہندوستانی مذہب پر عمل پیرا ۴۰ ملین
 شہریوں کو نہ صرف ہندوستانی معاشرے میں دخل بلکہ اس سے باہر تصور کرتا ہے۔ ان میں
 مسلمان اور عیسائی بھی ہیں اور بہائی اور زرتشتی بھی۔ یہ درست ہے کہ ان فرقوں کے بعض
 افراد اقتصادی اعتبار سے آسودہ حال اور متمول ہیں اور ان سے کوئی سماجی امتیاز بھی نہیں
 رہتا جاتا۔ لیکن غیر ہندوستانی مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ غیرت کا برتاؤ اور انھیں
 باہر سے سمجھنے کا رجحان متوقع ہندوستانی قوم کی جڑوں کو کھائے گا کیوں کہ یہ رجحان ہندوستانی
 معاشرے کا سماجی و تہذیبی ناموس ہے۔ یہ غیرت پسندی شاملیت پسندانہ قومیت کے بالکل
 برعکس ہے۔

یہاں جس انداز فکر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں ایم۔ ایس

گرد گول والکرنے یہ اعلان کیا تھا:

اس ملک میں صرف ہندو ہی قوم پرست ہیں اور مسلمان اور دیگر
فرقے اگر واقعی قوم دشمن نہیں تو کم از کم قوم کے ڈھانچے سے باہر
ضرور ہیں۔

واضح رہے کہ اس دعوے کا تعلق برصغیر ہندوپاک سے ہے۔ اور برصغیر کی تقسیم کرنے
دو بڑے مسلم ممالک کی تشکیل نے محض اس رجحان کو تقویت دی ہے۔ کئی حضرات یہ دعوے کرتے
ہیں کہ سندرجہ بالانقطہ نظر فرسودہ ہو چلا ہے۔ اس کا اطلاق صرف مسلمانوں پر ہوتا تھا اور یہ کہ ہندوؤں
کی ایک بڑی اکثریت روادار اور صلح پسند ہے۔ ان نکات کا مختصراً جائزہ لینا ضروری ہے۔

اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ایم۔ ایس۔ گولوالکر کے اعلان سے جھلکتا ہوا رجحان
مانڈ پڑ رہا ہے جیسا کہ سنگھ پر یوار اور شیو سینا کے پروردگان کے قول و فعل سے ظاہر ہوتا ہے
یہاں تک کہ ان تنظیموں سے غیر وابستہ ہندو حضرات بھی اس نقطہ نظر کے حامی اور شریک ہیں۔
مثال کے طور پر روزنامہ ٹائمز آف انڈیا میں ۱۲ فروری ۱۹۹۹ء کو شائع ہونے والے اپنے ایک
مضمون میں جنسیا مشن کے ایک روشن خیال راہب سوامی نکھلانند نے غیر ہندوستانی مذاہب قبول
کرنے والے لوگوں کے بارے میں کہا تھا:

اپنا مذہب تبدیل کر کے انسان ایک دوسرے ملک کی طرف اپنی وفاداری
کی منتقلی کے میلان کا اظہار کرتا ہے۔ مذہب تبدیل کرنے والا شخص اپنے
نئے عقیدے سے وابستہ قوم اور تہذیب کی طرف زیادہ مائل ہوگا۔

یہ بات کہ سوامی جی قوم، ملک اور مذہب کو ایک دوسرے سے وابستہ کرنے میں غلطی
ہر میں اُن کے اعلان کی زد پر آنے والے افراد کے لیے ملانیت کا باعث بننے والی نہیں ہے۔
۱۹۴۷ء سے ابھی کچھ دنوں پہلے تک اغیار کے درمیان سب سے بڑا "غیر" مسلمانوں کو
سمجھا جاتا تھا۔ اور اس موقع کے جواز میں نہ جانے کتنی دلیلیں پیش کی جاتی تھیں۔ اول یہ کہ
مسلمانوں نے ہندوستان کو فتح کیا، دوسرے یہ کہ وہ مادر ہند کی تقسیم کے ذمے دار ہیں،
تیسرے یہ کہ ہندوستان کے ہٹوس میں مسلم اکثریت کے دو ممالک ہیں کہ جن میں سے ہندوستان

کے تئیں ایک کاربحان واضح طور پر عارضہ نہ رہتا ہے۔ چوتھے یہ کہ ملک کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ۱۲ فی صد اور ان کی ۱۲ کھڑکی تعداد ووٹ بینک کا بھی کام دیتی ہے اور ہندوستان کی سلامتی کے لیے سنگین خطہ بھی بنی ہوئی ہے۔ پانچویں یہ کہ مسلمان انتظام ملک کو خطرے میں ڈالنے اور اُس پر تسلط جانے کی خاطر اپنی آبادی بڑھا رہے ہیں۔ چھٹے یہ کہ کشمیر کا مسئلہ یا کوئی کرکٹ یا بالی بچ مسلمان غیر کی سرزمین سے وفاداری کا اظہار کرتے ہیں۔ منطقی اور حقیقت پسندانہ جائزہ اگر لیا جائے تو ان میں سے ایک دلیل بھی کوئی وقعت نہیں رکھتی لیکن لوگ ہر آٹھویں ہندوستانی شہری کو عنبریت سمجھ لینے کے رجحان کی پرورش برابر کرتے رہے۔

مذکورہ بالا چھ دلیوں میں سے کسی کا بھی اطلاق عیسائیوں پر کبھی نہیں ہو سکتا حالانکہ گذشتہ ایک سال میں ان کے غلات تشدد کے جو واقعات ہوئے اُس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ ماضی میں عیسائی مخالف تشدد کے واقعات نہیں ہوئے۔ ضرور ہوئے تھے لیکن محدود و چند اور پھر ان میں اتنی شدت نہ تھی۔ پچھلے پچاس برسوں میں عیسائیوں کے حملات جسمانی تشدد کے پچاس واقعات رونما ہوئے لیکن ایک سال میں ان پر مظالم کے واقعات کی تعداد ایک سو دس ہے اور اس کا ظاہری سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ عیسائی مشنریاں جبری تبدیلی مذہب کی مہم میں مصروف ہیں۔ اگر پُرفریب وسائل سے جبری تبدیلی مذہب کی کوئی مہم ان کی طرف سے چل بھی رہی ہے تو اس کے سدباب کے لیے کوئی اقدام قانونی طریقے سے ہونا چاہیے کیونکہ قانون ایسے مسائل کا کافی دشمنی حل فراہم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جبری تبدیلی مذہب کو عیسائیوں پر حملے کا ایک بہانہ بنایا گیا تھا۔ اور ہندو انتہا پسندوں کی تعریف کے مطابق عیسائی بھی مسلمانوں کی طرح ایک دوسری سرزمین سے برآمد شدہ مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لیے وہ قوم کے دائرے سے باہر ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوؤں کی بڑی اکثریت رواداری کی قائل ہے کم تکلیف دہ نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام ملک کے عوام کی بڑی اکثریت مذہبی وابستگی کے امتیاز سے قطع نظر کیساں طور پر اس اعتبار سے روادار ہوتی ہے کہ وہ عموماً تمدنی معاشرے کے انتہا پسند طبقے کے افکار و اعمال سے بے نیاز رہتی ہے۔ اگر وقتاً فوقتاً رونما ہونے والے ہندو مسلم فسادات اور حالیہ عیسائی مخالف

حکموں کے تئیں رد عمل کا اعتبار کیا جائے تو ہمارے تمدنی معاشرے کے بڑے بڑے طبقے واقعی ان کی طرف سے بے نیاز ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ تمدنی معاشرہ پوری طرح ٹوٹ اور بکھر چکا ہے۔ آسٹریلیائی مسلح اور ان کے دیکس بیٹوں کو زندہ جلا دیے جانے کے واقعے کے بعد جو بیانات سامنے آئے ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں مکروہ ترین افعال سے ناگواری اور خنجر پر بھی لوگوں میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ یہ بات بس بنیاد پر تشویش انگ ہے کہ اس سے ہندوستان میں اجتماعی ضمیر کے فقدان کا اندازہ ہوتا ہے اور جب اجتماعی ضمیر سب، مقید، محدود اور مردہ ہو جائے تو ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ کوئی قوم اپنا وجود رکھتی ہے۔

مضمون کی ابتدا میں جی تین چیلنجوں کا ذکر کیا گیا ایک قوم کے ارتقاء کی خاطر ہیں انہی سے نبرد آزما ہونا ہے یعنی نابرابری کو کم سے کم کرنا، تفریق کو مٹانا اور لائبرٹ پسندی سے گریز۔ یہ تینوں خطرات اگرچہ داخلی طور پر مربوط ہیں تاہم وہ ایک نظام مدارج کی تشکیل کرتے ہیں جس نکتے پر یہاں اصرار کیا جا رہا ہے وہ یہ ہے کہ شہریوں کے ایک طبقے کو ”باہری“ قرار دینا ان تینوں میں سے سنگین ترین چیلنج ہے۔ اگر عمارت میں لگنے والی اینٹوں کو شمار نہیں کیا جائے گا تو تعمیر کا تصور ہی جھٹ ہے۔ تعمیر کا کام خوش اسلوبی سے اسی حالت میں آگے بڑھ سکتا ہے جب استعمال میں آنے والی اینٹوں کو کم و بیش برابر کی حیثیت دی جائے۔ انتہائی درجے کی لائبرٹ پسندی سے عاری ایک قوم کے ارتقاء کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے ہموطنوں کو ہی بیرونی قرار دینے اور تفریق کے رجحان کو ترک کریں۔

(بشکریہ، روزنامہ ٹائمز ان انڈیا سنڈے سیگزرین، جولائی ۱۹۹۹ء)

جامعہ کا اگلا شمارہ (جولائی تا دسمبر ۱۹۹۹ء)

مولانا ابوالکلام آزاد

پر خصوصی شمارہ ہوگا

صفحات ۲۰۰

حکیم عبدالمجید مرحوم

(۱۲ ستمبر ۱۹۰۸ء - ۲۲ جولائی ۱۹۹۹ء)

اختر الواسع

ہم جس عہد میں جی رہے ہیں اس میں لفظوں کی ارزانی اور ان کے بے موقع و بے محل استعمال نے انہیں نامعتبر و بے معنی بنا کر رکھ دیا ہے۔ اس لیے جب واقعتاً کسی نابھہٴ عصرِ نادر روزگار اور کرشمہ ساز شخصیت کے بارے میں کچھ لکھنا ہو تو بڑا گھبر سہتا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہی الفاظ جو آج کل ہر کس و ہاکس کے لیے استعمال ہوتے ہیں کیا اس کے لیے بھی وہی استعمال کیے جائیں؟ آج جب حکیم عبدالمجید صاحب ہمارے بچ میں نہیں رہے تو ان پر ظلم اٹھاتے ہوئے ذہن کچھ ایسی بی کش مکش سے دوچار ہو رہا ہے۔

حکیم صاحب، بلاشبہ ایک عہد ساز، عہد آفرین شخصیت کے مالک تھے جن کا دل شاہِ قدرت کا آئینہ تھا جن کے سر میں ہمدردی انسانی کے بجز کوئی سودا نہ تھا اور جن کو ان کے رب نے دیدہٴ حکمت پسند عطا کیا تھا۔ ان کا دل امتیازِ ملت و آئین سے آزاد تھا۔ انھوں نے اپنی کوششوں سے تمام عمر دل کے اسباب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کا سکوت ایسا تھا جس پر تقریریں بھی نہ اٹھیں۔ انہیں جو عزت و عظمت ملی وہ درختے کا حصہ نہیں تھی بلکہ ان کے ایشیا، استغنا، سبزو نبات اور بل صالح کا نتیجہ تھی۔ ان کی شخصیت لا الہ الا اللہ پر ایمان کامل اور لیس لانا انسان الامانی پر یقینِ محکم کی چلتی پھرتی تصویر تھی۔

حکیم صاحب نے جب ہمدرد و اخا نے کو سنبھالا تو ان کی عمر مشکل سے اٹھان ائیس سال کی رہی ہوگی۔ کیونکہ ان کے والد حکیم عبدالحمید باقی ہمدرد کا انتقال ۲۲ جولائی ۱۸۷۲ء کو صرف چالیس سال کی عمر میں ہو گیا تھا اور قریب ترین امراء نے جو سلوک کیا، اس کی وجہ سے بڑی پریشانیاں پیدا ہوئیں لیکن حکیم صاحب کی والدہ ماجدہ رابعہ بیگم نے بہت دہوش مندی سے کام لیتے ہوئے کسی طرح اپنے مرحوم شوہر کی سترہ سالہ ریاضت کے نمونے ہمدرد و اخا نے کو اس وقت تک بچائے رکھا جب تک کہ حکیم صاحب نے سن بلوغ کو پہنچ کر اس کی ذمہ داریوں کو سنبھال نہیں لیا۔ لیکن حکیم صاحب کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے خاندانی تبار و ترقی ادارے کی توسیع و ترقی میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی کیوں کہ یہ کام تو ہر دور میں نہ جانے کتنے لوگ کرتے آئے ہیں اور کرتے رہیں گے بلکہ ان کی حیثیت اس لیے ممتاز ہے کیونکہ انھوں نے اس ادارے کو ترقی کی معراج پر پہنچا کر اپنے خاندان کی ثروت و تمول اور عیش و آسائش کا ذریعہ بنانے کے بجائے قوم کی تعمیر و ترقی کے لیے وقف کر دیا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمدرد و اخا نے کے ذریعے طب یونانی میں تحقیق اور ادویہ کی میسر بندی کے لیے وہ منصوبہ بند کوششیں کیں جن کی وجہ سے انھیں بلاشبہ طب یونانی کا مجدد کہا جاسکتا ہے۔ انھوں نے خود اور ان کے چھوٹے بھائی حکیم محمد سعید، جنھیں ہشت گردی اور شقاوت قلبی کے ہاتھوں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کو کراچی میں شہید کر دیا گیا، طب یونانی کے فروغ اور مقبولیت کے لیے وہ ان تھک کوششیں کیں کہ ادارہ عالمی صحت نے اس کو متبادل طریقہ علاج کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جو کام دہلی میں حکیم اہل خاں نے شروع ہی کیا تھا اس کو اپنی جستجو اور بلند خیالی سے حکیم عبدالحمید صاحب نے عروج کمال تک پہنچا دیا۔ طب یونانی کے فروغ، استحکام اور تحقیق و تدریس کے ہر میدان میں حکیم صاحب نے مسلم و عملی اور عوامی ہر سطح پر کام کیا۔ ۱۹۵۳ء میں آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کا قیام، ۱۹۶۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹری آف میڈیسن اینڈ میڈیکل ریسرچ، ۱۹۶۳ء میں بیفیدہ حمیدہ طبی کالج برہان پور (مدھیہ پردیش)، ۱۹۶۵ء میں ہمدرد ریسرچ کلینک اینڈ نرسنگ ہوم، ۱۹۷۲ء میں ہمدرد کالج آف فارمیسی، ۱۹۷۳ء میں ہمدرد طبی کالج، ۱۹۸۲ء میں حمیدہ اسپتال اور ۱۹۸۴ء میں رفیدہ نرسنگ اسکول جیسی تنظیموں اور اداروں کی تاسیس اس کا جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ اس کے

علامہ وہ ان گنت قومی اور بین الاقوامی مجالس مذاکرہ اور کانفرنسیں اُنک میں جو طلبہ یونانی اور اس سے متعلق موضوعات پر انھوں نے خود مستعد کیں یا ان کے انتقاد میں ملک بھر دن ملک ان کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

حکیم صاحب نے اگر صرف طب یونانی کے میدان میں مذکورہ بالا کاروائیوں نے نمایاں ہی انجام دیے ہوتے تو بھی وہ سدا یاد رکھے جاتے لیکن ندائے اور الجہال نے انھیں بہت شہرت کا حامل بنایا تھا۔ اسی لیے انھوں نے سماجی فلاح و عملات کے بھی بہت سے کام کیے۔ ۱۸۵۰ء کے فوجی آشام دور کے بعد مظلوم و ستم رسیدہ مسلمانوں کی آباد کاری اور تعلیمی ترقی کے لیے جو کام سرسید نے کیے تھے ۱۸۶۰ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی اُس سر نو تعمیر و ترقی کے لیے حکیم بہر افید صاحب نے بھی اسی طرح خاموشی اور کمال حکمت سے منصوبہ بند کوششیں کیں۔ آج ہم میں سے شاید بہت کم لوگ اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمہ رد اور اس سے ملحقہ اداروں کی بدولت تقسیم وطن کے فوراً بعد نہ جانے کتنے خاندانوں کی سفید پوشی کا ہرم رو گیا اور دو وقت کی روٹی کا سہارا ہو گیا۔ پھر یہ ہمدرد کی آمدنی کا وہ ٹرا حصہ تھا جس سے حکیم صاحب نے ضرورت مندوں کی حاجت روائی کی، طالب علموں کو وظائف دیے۔ اور ان سب سے بڑھ کر ملت کی اجتماعی ترقی کے لیے وہ ادارہ سازی کی کہ ان پر کبھی بھی ان کا بدترین دشمن بھی فرقہ واریت کا الزام لگانے کی ہمت نہ کر سکا۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی کہ انھوں نے خود کو ہمیشہ نام و نمود، شخصی اشتهار بازی اور ان سب سے بڑھ کر سیاست کی آلودگیوں سے دور رکھا۔ انھوں نے کبھی اپنا نہ تو کوئی کردہ بنایا اور نہ گروہ بندی کو جوادی۔ انھوں نے ایک مثالی تباہی کی طرح انسانی فطرت کے اس پہلو کا بخوبی اندازہ کر لیا تھا کہ آپ دوسرے کو اپنی خوشی میں اُسی وقت شامل کر سکتے ہیں جب کہ آپ خود اس کی خوشی میں شریک ہونے کو تیار ہوں۔ عیدین کی پرسترت تقریبات کے ساتھ ان کے گھر پر ہونے والے ہولی ملن کا رنگا رنگ پروگرام اسی جذبہ صادق کا منظر تھا۔

حکیم صاحب نے تعلیمی و ادبی محاذوں پر اپنی زندگی میں جو کامیابیاں حاصل کیں وہ ان کی کرشماتی شخصیت کا ہی حصہ تھیں تعلیمی اداروں کے قیام میں انھوں نے ہر سطح کی تعلیمی ضرورتوں کا خیال رکھا۔ ساتھ ہی لڑکیوں اور لڑکوں کی تعلیم کو مساوی اہمیت دی۔ اسی لیے ہمدرد پرائمری

اسکول، راجہ گرس اسکول، ہمدرد پبلک اسکول جیسے ادارے جہاں قائم کیے وہیں جامعہ ہمدرد کے بانی کی حیثیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں وہ شہرت دوام حاصل کر چکے ہیں۔ جامعہ ہمدرد میں بھی انھوں نے یہ خیال رکھا کہ اس میں دوسری جامعات کی طرح محض روایتی کورس نہ ہوں بلکہ کچھ نیا ہوا اچھوتا ہو۔ اسی لیے طب اور فارمیسی اور سائنسی تحقیقی اداروں کے ساتھ ہی جامعہ ہمدرد میں سینٹر فار ایڈوانسڈ سوشیالوجیکل اسٹڈیز، سینٹر آف سادھ البینن اسٹڈیز، سینٹر فار فیڈرل اسٹڈیز اور اسلامک اسٹڈیز و مطالعہ اویان کے شعبے شامل ہیں اور یہ بات موجب انبساط و اطمینان ہے کہ صرف دس سال کے مختصر عرصے میں اس جامعہ نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر اپنا وقار و اعتبار قائم کر لیا ہے۔ اسلامک اسٹڈیز کے حوالے سے یہاں اس حقیقت کا اقران ضروری ہے کہ دہلی میں حکیم صاحب نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اُس وقت قائم کیا جب یہاں کسی نے اس کے بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور اگرچہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسلامک اسٹڈیز کا مضمون تو تھا لیکن اس کا کوئی باقاعدہ شعبہ قائم نہیں کیا گیا تھا۔ حکیم صاحب نے نہ صرف انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز قائم کیا بلکہ اسلام اور مطالعات اسلامی پر ایک ایسی شان دار لائبریری بھی بنائی جس میں دنیا کی بارہ اہم زبانوں میں علوم اسلامی کا ذخیرہ ہے جس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ ہزار سے زائد نادر خطوط اور بیس ہزار سے زیادہ اہم اور اہم اکتب وہاں موجود ہیں۔ حکیم صاحب نے اسی انسٹی ٹیوٹ سے اسٹڈیز ان اسلام کے نام سے ایک موقر علمی و تحقیقی جریدہ بھی برسوں شائع کیا جس کو ملک اور بیرون ملک ہمیشہ قدر و عزت کی نگاہوں سے دیکھا گیا اور جس کے مضامین آج بھی اسلامیات کے عالموں اور طالب علموں کے لیے کچھ ل

طور پر مفید ہیں۔

تقسیم وطن کے بعد ہندوستانی مسلمان جس مایوسی و دل شکستگی کا شکار تھے اس میں فرقہ وارانہ تعصب نے مزید اضافہ کیا۔ اس تعصب اور تنگ نظری کا اظہار سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ فنی تعلیم کے اداروں میں مسلمانوں کو داخلہ نہ ملنے کی صورت میں ہوا۔ ایک طرف تو سیاسی قائدین نے روایتی طور پر شور شراب کیا اور الزامات کی بوچھاڑ کر دی تو دوسری طرف حکیم صاحب نے اس مسئلے پر انتہائی سنجیدگی غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس میں سارا تصور تعصب گروہ

اقتدار کا نہیں بلکہ خود ہم بھی اپنے بچوں اور نوجوانوں میں وہ علمی لیاقت اور تہجد مندی پیدا نہیں کر پارہے ہیں جو تمام رکاوٹوں کے باوجود زمانے کو مسخر کرنے کے لیے ناگزیر بن چکی ہیں۔ یہی وہ شدید احساس تھا کہ جس کی بنا پر انھوں نے ۱۹۵۷ء میں بزنس ایڈمیٹلمنٹ بورڈ کی بنیاد رکھی جس نے ان غریب اور ہونہار طالب علموں کو، جن کی علمی بنیادیں کمزور تھیں اور جو ٹیوشن کی سہولت سے محروم تھے، امتحانات کے لیے تیاری کرائی۔ دوسری طرف، انھنے کے امتحانات کے لیے بھی تیار کیا اور اس کے خاطر خواہ کامیاب نتائج برآمد ہوئے۔ حکیم صاحب نے اسی طرح ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی مارچ ۱۹۵۸ء میں قائم کی اور اس کے ذریعے وہ بنیادی کام کیا جس کی طرف عام طور پر توجہ ہی نہیں دی گئی تھی یعنی مسلمانوں میں خواندگی کی شرح امدوں میں بھی اور عورتوں میں بھی، کا سروے۔ دوسرے مسلمان تعلیمی اداروں، صدیہ اور دینی تعلیم دونوں، کا بھی الگ الگ سروے کرایا گیا۔ اب ایک بار پھر حکیم صاحب نے از سر نو نویسٹی ٹیٹرس تحقیق کرنے والے کو مقرر کر کے اس کام کو شروع کرایا تھا۔

اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے گرتے تناسب پر فکر پسندی کا اظہار تو سب نے کیا لیکن اس کا مداوا کرنے کی منظم و منصوبہ بند کامیاب کوشش حکیم صاحب نے ۱۹۹۲ء میں ہمدرد انسٹیٹیوٹ سرکل قائم کر کے کی جہاں ان مسلمان نوجوانوں کو تعلیم و تربیت دی جاتی اور آزمائشی مراحل سے گزرنے کی پریکٹس کرائی جاتی ہے جو یونین پبلک سروس کمیشن کے مقابلہ جاتی امتحانات میں بیٹھنا چاہتے ہیں اور حکیم صاحب کے لیے یہ بات ہمیشہ فخر و انبساط کا باعث رہی ہوگی جس کا انھوں نے اپنے مزاج کے عین مطابق کبھی اظہار نہیں کیا کہ اس ملک کی اعلیٰ سطح کی سرکاری ملازمتوں میں گزشتہ سات سال میں کامیاب ہونے والے کل مسلمان امیدواروں میں سے نصف سے زائد ان کے قائم کردہ ادارے کے ہی فیض یافتہ ہیں۔

حکیم صاحب نے ان سب کے علاوہ زبان و ادب کے فروغ و ارتقاء کے لیے کئی اداروں اور منصوبوں کی بنیاد رکھی اور خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی۔ مثال کے طور پر غالب کی ولادت ۱۹۶۹ء میں ہونے والی صد سالہ تقریبات کے موقع پر غالب اکیڈمی کی تعمیر ان کا ایک ایسا ہی کارنامہ ہے۔ آج یہ اکیڈمی دہلی میں اردو کی سانی، ادبی، تہذیبی اور ثقافتی تقریبات کا محور

بن چکی ہے۔ شاید یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مزارِ غالب اکیڈمی کے قیام کے لیے یہ زمین حکیم صاحب نے ۱۹۳۵ء میں ہی خرید لی تھی اور اسی نام سے ایک سوسائٹی بھی انھوں نے اُسی وقت قائم کی تھی۔ اس اکیڈمی میں انھوں نے غالب اور عبدقاب سے متعلق ایک لیسرچ لائبریری اور ایک میوزیم بھی قائم کیا۔ اس لائبریری میں مذکورہ بالا موضوع پر تقریباً بارہ ہزار کتابیں ہیں تو میوزیم میں غالب اور ان کے زمانے سے متعلق تصاویر، مجسمے اور نوادرات کو جمع کر دیا گیا ہے پھر ان سب کے ساتھ ’نظامی کی تربیت‘، ’اردو سٹینکٹ کورس‘، ’اردو ٹاپ‘ اور ’سٹارٹ ہینڈز کے کورس‘ کے مراکز بھی کامیابی کے ساتھ چل رہے ہیں۔ غالب اکیڈمی کے تحت ایک غالب بک سنٹر بھی قائم ہے جو غالب کی حیات، ان کے شعری و ادبی کارناموں اور ان کے معاصرین پر کتابوں کی اشاعت کے کام میں لگا ہوا ہے۔ اسی اکیڈمی میں ’منصوبہ تحقیق اصطلاحات اور ہندوستانی پرورجیکٹ‘ بھی چل رہا ہے جس کا مقصد قیام حکیم صاحب کے اس جذبے اور خیال کا منظر ہے کہ ’ایک ایسی زبان کی داغ بیل جسے بالآخر مشرقی زبان کا ترجمہ حاصل ہو اور جو فارسی، ہندی اور چینی رسم الخط میں لکھی جاسکے‘۔ اسی غالب اکیڈمی میں ہمدرد انسٹی ٹیوٹ آف ہٹاریل لیسرچ کے نام سے ۱۹۹۰ء میں حکیم صاحب نے ایک اور ادارے کو قائم کیا جو تاریخ کو جذباتی رنگ کے بجائے معروضی انداز میں پیش کرنے کی ایک لائق مددگار کوشش میں مصروف ہے۔

حکیم صاحب کے علمی و تصنیفی کاموں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ انھوں نے بوطی سینا کی *القانون فی الطب* کی مستند خطوط کو سامنے رکھ کر ترجمے اور تدوین کا جو کام کیا وہ آج ساری دنیا میں ان کی علمی حیثیت کو مزید اجاگر ہے۔ ان کی تصنیفات، تالیفات، مرتبہات اور تدوین کی ہوئی کتابوں کی تعداد تقریباً ایک درجن ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس میں ’عنصریات‘ جیسے دقیق موضوع پر بھی کتاب ہے تو دوسری طرف ’دیہاتی معالج‘ جیسی آسان اور عام فہم بھی۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ہمدرد صحت جیسا رسالہ نکالا جس کے خاص نمبر آج تک اپنے موضوعات پر خاصے کیچر مانے جاتے ہیں۔ اسی طرح ۱۹۵۶ء میں پندرہ روزہ ہمدرد کا اجراء ہوا جو آج تک شائع ہو رہا ہے حکیم صاحب نے ان کے علاوہ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسن اینڈ سائنس کے نام سے بھی ایک علمی جریدے کی ادارت کی۔ اسلام پر ان کی ادارت میں شائع ہونے والے

بریدے کا پہلے ہی ذکر ہو چکا ہے۔

حکیم صاحب کی شخصیت کا ایک اور دلکش پہلو ان کا جالیاتی ذوق تھا۔ ان کا یہ ذوق جمال حسن، غیر اور عدل کے عناصر نگارش سے مل کر بنا تھا۔ انھیں ہر کام میں سلیقے کا وہ ہنر آتا تھا جو کبھی مجددِ مصلیٰ کے مسلمانوں کی پہچان ہوا کرتا تھا۔ تو بر میں حسن، اختصار، مگر جامعیت، معمولات میں حسن ترتیب اس کا وقت ان کا تابع اور ماتحت لگتا تھا۔ سکر ایٹ میں دو دلاویزی کو بیاز صحت مند لحد صحت مند اقبال مند بن جاتا تھا۔ رشتوں کے بنانے میں دو غیر معمولی رچھڑے بیٹے امیر فریب اپنے اور برائے سب گرویدہ اور حسن سلوک کے معترف۔ ان کی دشمن فکر و باطنی ناز کا پرتو ہر اس عمارت سے آشکارا ہوا جنہوں نے تعمیر کرائی۔ ان کی بنوائی ہوئی انٹر سمارتیں ذوقِ شاہجہانی کی یاد دلاتی ہیں۔ ان کی حسن مزاج جس سے کہ وہ اپنے مصلیوں کا اکثر و بیشتر دوا سے پہلے کو صاف علاج کر دیتے تھے اور اپنے ملنے والوں کے تغذرات اور مایوسیوں میں اُمید یقین کی نگاہیں بھونک دیتے تھے، ہمیشہ یاد آتی رہے گی۔

حکیم صاحب کو اگر حکومت ہند نے پدم شری (۱۹۶۵ء) پدم بھوشن (۱۹۹۱ء) جیسے قومی اعزاز دیے تو مجددِ یونیورسٹی پاکستان نے انھیں ڈی لٹ کی اعزازی سند (۱۹۹۷ء) پیش کی۔ روس نے ابن سینا ایوارڈ (۱۹۸۳ء) کے لیے منتخب کر کے ان کی عالمی حیثیت کا اعتراف کیا تو ایران کی نیشنل اکیڈمی آف سائنس نے (۱۹۶۵ء) ان کو اعزازی نیل بن کر طبی، علمی و تحقیقی میدانوں میں ان کی بین الاقوامی خدمات کی تصدیق کی۔ لیکن حکیم صاحب حق تو یہ ہے کہ سائنس کی تمنا اور صلے کی پروا سے بے نیاز تھے۔ ان کی تمام سٹی فکر و عمل اس بندہ مومن کی تھی جس کی قرآن میں پہچان ”وَمَا نَعْمُ الْمَنَّانُونَ“ بتائی گئی ہے۔

آج جب حکیم صاحب نہیں رہے لیکن ان کے فکر و عمل کے نقوش زندہ و تابندہ ہیں، ان کی کتاب زندگی کا ہر ورق اس حقیقت کا منظر ہے :

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز
اس کے دلوں کی تپش اس کی شبیوں کا گداز
اس کا مقام بلند اس کا خیالِ عظیم

اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز، اس کا بند
 ہاتھ ہے اللہ کا، بندہ مومن کا ہاتھ
 غالب و کار آفرین، کار کشا، کار ساز
 خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات
 ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز
 اس کی امیدیں طویل، اس کے مقاصد طویل
 اس کی ادا و تقریب، اس کی نگو و نواز
 نرم و گھٹنگو، گرم دم جستجو
 نرم ہو یا نرم ہو، پاک دل و پاک باز ♦♦

خواجہ تاج الدین ریزہ

مسلم احمد نظامی

سیر الاولیاء مولفہ سید محمد مبدک مخوی کرمانی اور فوائد النواد کا ترجمہ کرتے وقت کسی جگہ تاج الدین ریزہ کا اجمالی تذکرہ پڑھا جس انداز میں یہ تذکرہ ان دو مشہور و معروف کتابوں میں ہوا ہے۔ دل چاہنے لگا کہ کچھ ان بزرگ کے حالات پر مزید روشنی حاصل ہو۔ اس لیے فطنت دیگر ہم عصر مستند کتب سے امواد حاصل کرنے کے لیے کرباندمی تو آغا عبد الستار خاں صاحب ایم اے کا انگریزی مقالہ "تاج ریزہ" کے نام سے رسالہ اسلامک کچنر سہ ماہی حیدرآباد جولائی ۱۹۷۱ء میں نظر پڑا۔ مضمون مختصر ضرور ہے مگر جامع ہے۔ اس لیے اسی مضمون کو اساس بنا کر عنوان کی شخصیت پر قلم اٹھانے کی ہرارت کر رہا ہوں۔ کیسے اچھے لوگ تھے۔ کیسی محنت کرنے والے۔ کیسے ادب نواز۔ افسوس۔ نگاہیں ڈھونڈتی ہیں ان کو۔ اچھا زمانہ پایا۔ اچھا نام پایا۔ اللہ مغفرت سے نوازے۔ آمین۔

تاج الدین ریزہ ساتویں صدی ہجری کے ان شعراء میں ہیں جنہوں نے سلطان شمس الدین التمش جیسے خدا رسیدہ بادشاہ (۱۲۳۵ تا ۱۲۴۱ ہجری / ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۶ جموی) کے دربار میں عزت حاصل کی۔ نہ صرف یہ بلکہ معاصر مؤرخین اور سوانح نگاروں نے تاج الدین ریزہ کا تذکرہ بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے اور ان کی علمی قابلیت کو اچھی طرح سراہا بھی ہے۔ وہ ایک نامور مصنف رہے ہیں مگر ان کی تصانیف مرد روزانہ کے ساتھ ہم بر قسموں تک نہیں پہنچ سکیں۔ چند قصائد

ان کے ضرور دستیاب ہیں جو اپنی جگہ ان کی طبعی عظمت کے آئینہ دار ہیں !
 قلعہ گوالیار کی فتح پر بہت سے مورخین نے تاج الدین ریزہ کی وہ ربا علی قتل کی ہے
 خود اہل بھڑک پور پر کندہ تھی۔ مگر افسوس وہ پتھر تو زبا مگر ربا علی اب تک چلی آ رہی ہے :

آں قلعہ کہ سلطان سلاطین بگرفت
 از عین خدا و نصرت دیں بگرفت
 آں قلعہ کا یور و اہل صبیح
 در ستایہ سند ثلاثیں بگرفت

مشہور مورخین میں سے نظام الدین احمد خٹھی (۱۰۰۱ھ مطابق ۱۵۹۲ء) نے تاج الدین
 ریزہ کا ذکر اپنی تاریخ طغات اکبری میں کیا۔ اس کے بعد منتخب التواریخ اور تاریخ فرشتہ میں
 بھی آپ کا ذکر ملتا ہے مگر ان کتب میں اختصار سے طغات کا بیان کیا گیا ہے۔ بیرسن علی
 بھڑکی دہلوی کو ہم سب اول مستند ماخذ سمجھتے ہیں۔ انہوں نے سلطان المشائخ حضرت خواجہ
 نظام الدین اولیاءؒ کے طغولات کو مرتب فرمایا اور ۱۷۲ھ سے ۱۷۲ھ تک کے طغولات کو قلمبند کیا۔
 ناظرین کو معلوم ہے کہ حضرت سلطان المشائخ کا وصال ۲۵ھ میں ہوا۔ یعنی آپ کی وفات
 سے تین سال قبل تک کے طغولات فوائد القوادس میں جمع ہیں۔ وہ ۳ رجب الاول ۱۱ھ کی مجلس ۲۲
 حصہ دوم صفحہ ۱۱۵ فوائد القواد مطبوعہ ملک سراج الدین ایڈمنسٹریٹو کتبیری بازار لاہور ۱۳۸۶ھ
 مطابق ۱۹۶۶ء میں اس طرح فرماتے ہیں :

خواجہ ذکرہ اللہ با حقیر فرمود کہ آدے۔ دقتے مستوفی شدہ بود۔ خواجہ تاج الدین ریزہ
 در باب او ایس بیت گفتہ است :

صدرا! کنون بجام دل دوستان شادی
 مستوفی ممالک ہندوستان شادی

یہ شعر شمس الملک علیہ الرحمۃ کے بارے میں ہے جو حضرت المشائخ قدس سرہ العزیز کے استاد تھے۔
 آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ قول ہے حضرت سلطان المشائخ جیسے قحط بزرگ کا نقل کر رہے ہیں
 عقیدت میں سرشار علی بھڑکی دہلوی اور حضرت سلطان المشائخ کا قول فیصل ہے جس سے ان کے

س علی وقار کا پتہ چلتا ہے جو تاج الدین ریزہ کو حاصل تھا۔ حضرت یہ بلکہ سیر الاولیاء کے باب دہم سنہ ۵۴۳ مطبوعہ چرخی لال ایڈیشن پر مذکورہ واقعات کا ذکر کرتے ہوئے حضرت سلطان المشائخ فرما رہے ہیں کہ ”عجب لطافت، طبع لطیف و ذہانت کہ دیکھ کر تمہارا منہ بند ہو“ یہ قول سید محمد مبارک علوی کرمانی مولف سیر الاولیاء، مابھی جو ست سہ سو چار دو ہزار گول کا فرمان ہے قابل اعتبار!

دوسری جگہ مولف سیر الاولیاء سید محمد بن سید وحید الدین مبارک کرمانی نے انھوں نے باب میں تاج الدین ریزہ کے ایک قصیدے کا ایک شعر نقل کیا ہے جو سلطان خمس الدین اتمش کی مدح میں ہے اور جو کلیات الوری میں نو کشتوں ایڈیشن میں موجود ہے۔

مولانا محمد الدین مبارک شاہ غزنوی سلطان علا الدین خلجی ۷۵۱ھ تا ۷۶۵ھ (۱۲۴۵ تا ۱۲۶۵) کے دور کے شہور شاعر ہیں۔ انھوں نے فارسی زبان کی ایک نعت موصوفہ فرہنگ نامہ مرتب کی۔ اس نعت میں مولف نے تین جگہ تاج الدین ریزہ کے اشعار سے الفاظ کے بارے میں استفادہ کیا اور ان کو بطور سند پیش کیا ہے۔ یہ بھی وقت کی قسم ظہنی ہے کہ تاج الدین ریزہ کے اشعار کلیات الوری میں درج ہیں۔

سیر الاولیاء کے انھوں نے باب کے شروع میں محبت، شوق، عشق اور رویت باری تعالیٰ کے عنوان کے تحت سید محمد مبارک علوی کرمانی امیر خور نے تاج الدین ریزہ کا یہ شعر نقل کیا ہے

خلتے یارب پر گویم چوں عروس آرا سمند
راست بر بلائے شاہ راستیں آوردہ اند

(سیر الاولیاء ص ۲۵۳ چرخی لال ایڈیشن)

محمد بن قوام نے بحر الفضائل میں (۸۳۷ھ/۱۴۳۳ء) تاج الدین ریزہ کی وفات کا ذکر کیا ہے کہ اور بہت سے شاعروں کے ساتھ وہ بھی بڑے ذلت آمیز طریقے سے مارے گئے۔ سیر العارمین کے صنف حامد بن فضل اللہ نے شمس دہیر کے سلسلے میں مذکورہ رباعی درج کی ہے۔ اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخے میں تاج ریزہ کا تخلص سنگریزہ بتایا ہے جو اور کسی کتاب میں نہیں ہے۔ اسی رباعی کے سلسلے میں مولانا شاہ عبدالحق محمد شاہ دہلوی نے بھی اخبار الانبیاء میں تاج الدین ریزہ

کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"تاج الدین ریزہ مرد حقیر الجنتہ بود۔ لہذا اس لقب یافتہ فاضل کامل شاعر

نامی است۔ در خدمت سلطان شمس الدین الیش قمریت داشت۔"

پچھلی نارائن شفیق اور نگ آبادی نے ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء میں ایک سوانحی تذکرہ شعرائے

بارے میں مرتب کیا جس کا نام گل رعنا ہے۔ اس میں تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔ رضا قلی

خال نے اپنی کتاب مجمع الفصحا میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دراصل یہ کتاب فارسی

شعرا کے تذکرے پر ہی مشتمل ہے۔ خلاصۃ الاشعار مصنفہ تقی کاشی ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء۔

وفات العاشقین مصنفہ تقی اودھی اصفہانی اور تحفۃ الکرام میں بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے۔

جب سے ہندوستان پر مسلمانوں کی حکمرانی شروع ہوئی۔ بڑے بڑے علماء دوسرے

حاکم سے ہندوستان ہجرت کر کے یا تو اس لیے آنے لگے کہ یہاں قدردانی ان کے اپنے ملک سے

زیادہ ہوگی یا پھر صرت جلب منفعت کے لیے انھوں نے ترک وطن کر کے ہندوستان کو اپنا مستقر بنانا

چاہا اور وہ ہندوستان آکر ایسے بے کہ ہندوستان کے ہی جو کرہ گئے اور اپنے قدیمی وطن کو

بالکل بھول گئے۔ مگر تاج الدین ریزہ نے ایسا نہیں کیا۔ وہ ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی خراسانی

شاعری کی اہمیت کو زبھولے جیسا کہ انھوں نے اپنے اس شعر میں خود کہا ہے:

مولد و منشا میں در خاک ہندستان مرا

نظم و نثرم ہیں کہ از خاک خراسان آمدہ

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ ان کا مولد ہندوستان تھا اور ان کے والدین بھی یہیں

رہے ہوں گے مگر خراسان کی شاعری پر ان کو اب بھی غرہ ہے کیونکہ ان کی اپنی شاعری میں وہ

رنگ موجود ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی اسی قسم کا اظہار خیال کیا ہے:

بودہ بہ دم بہ مجلس تو

یار سر و حریت محرم

یہ شعر اسی قصیدے کا ہے جو تاج الدین ریزہ نے رضیہ سلطانہ کی مدح میں لکھا تھا۔ اس سے یہ

بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاہی دربار سے ان کا قہمی تعلق تھا مگر اس سے ان کے مولد و منشا کا صحیح

ان اردو ملتان نہیں۔ ان کا تعلق غالباً لاہور اور ملتان سے بھی نہیں تھا جہاں یتائے روزگار
ملا، شاخ موجود تھے۔ دہلی وہ آئے تو صرف تلاش معاش میں جیسا کہ انھوں نے اس قصیدہ
میں ذکر کیا ہے جو نظام الملک قوام الدین محمد ابو سعید الجندی وزیر کی تحریف میں لکھا ہے اور جو
ہیات النوری میں موجود ہے:

ساہا شد بندہ را کہ لطف ہر آزادہ
در حرمِ ایں ممالک حصہ حرمالِ آمدہ است
خان و مال بگذرشتہ در بہت شہساز
از طوقِ درناہش چوں قد خالِ آمدہ است
خوانِ جویش زیرِ چرخ کا سرِ شعلِ آراستہ
ایں ثنا خوالِ بے نصیبِ جو خوالِ آمدہ است
ایک دوسری جگہ شہزادہ رکن الدین فیروز شاہ کی مدح میں کہتے ہیں جو شمس الدین التمش کے بعد تخت
نشین ہوا (۶۳۳ھ) :

مغذیب آسا سرائے خسروانی می زخم
خاصہ کا کنوں بونے ہوتاں آوردہ ام
بیل بالا زرفشاہدہ پر پئے اسپم فلک
رخ چو بونے حضرت شاہ جہاں آوردہ ام
ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین ریزہ دہلی میں نو وارد تھے۔ وہ دہلی میں کب آئے اس
کے لیے ہم کو یہ معلوم ہے کہ ۶۲۵ھ / ۱۲۲۷ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ملتان اور اچھ کو فتح
کیا تھا۔ اور بغداد کا بغیر ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں دہلی آیا تو اس یادگاری موقع پر
۱۳۱۳ ات الدین ریزہ نے ایک قصیدہ لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۶۲۶ھ سے قبل ہی دہلی کے
شاہی دربار سے منسلک تھے۔

مورخین میں سب سے پہلے نظام الدین احمد بخشی نے قلم گویاں کی فتح پر لکھی ہوئی
رباعی مذکورہ بالا کا تذکرہ سلطان شمس الدین کے دور حکومت میں بلقعات اکبری میں ان الفاظ

کے ساتھ کیا ہے:

درس تسع عشرین دستاویز بعزیمت فتح گوانیار لشکر کشید۔ مدت یک سال آن
قلعہ را محاصرو داشت ملک تاج الدین ریزہ کہ دیر مملکت بود و فتح
آن قلعہ اس رباعی گفت و بر سنگ دروازہ قلعہ کندہ اند۔

فرشتہ نے تاریخ فرشتہ میں اور ملا بدایونی نے بھی یہی تذکرہ کیا ہے۔ مگر اس رباعی کا کتبہ اب
وہاں قلعہ کے دروازے پر نہیں ہے۔ لیکن ڈائرکٹر جنرل ملکہ آنار قدیر نے ۱۹۳۷ء میں اس کتبے کی
تلاش کی مگر وہ دستیاب نہیں ہوا۔ ڈاکٹر جے ہیردوٹس (J. Harovitz) نے ۱۹۷۱ء میں ایٹنگٹون کا کالج
علی گڑھ میں عربی کے پروفیسر تھے۔ ۱۹۱۱ء-۱۹۱۲ء میں لکھا ہے کہ ظہیر الدین بابر نے دیکھا ہے جس
کے بارے میں اس نے اپنی تزک میں تذکرہ کیا ہے۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاج الدین بابر مملکت
اور شخص تھا جس کا انتقال ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں ایک لشکر کشی کے دوران میں ہوا۔ اور ریزہ کا لفظ
ریزاد ہو گیا۔ جبکہ تاج الدین ریزہ ۶۳۴ھ کے کافی بعد تک زندہ رہے۔ دوسرا قابل غور نظریہ یہ
بھی ہے کہ تاج الدین ریزہ ایک معمولی حیثیت کے آدمی تھے جیسا کہ ان کے خوشامدانہ قصائد سے
پتہ چلتا ہے۔ ان کے انتقال کے بارے میں شرح مخزن اسرار میں محدثین توام ان شعراء کے بارے
میں لکھتے ہیں جو مراحم خسروانہ سے محروم ہو کر یا تو بھانسی پر پڑھا دیے گئے یا ان کو جیل خانے میں
ڈال دیا گیا تھا مثلاً عبید، مغزی، خاقانی، تاج ریزہ۔ لکھتے ہیں، ”تاج ریزہ راپیش پائے ہیل
اند و خندہ اس بیان سے واضح ہو رہا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی حیثیت کے پیشہ درشاعر تھے اور
ان کو باغیانہ موت نصیب ہوئی۔ قدیم ترین کتاب فرنگ نامہ ہے جس کے مصنف فرخواری نے
آپ کو تاج دیر التخلص ریزہ لکھا ہے۔ خواندہ القواد دوسرا قدیم ماخذ ہے جس میں آپ کو تاج ریزہ
لکھا ہے۔ تمام دیگر تذکرہ جات بھی ایسا ہی لکھتے چلے گئے۔ لیکن تاریخی کتب میں ان کے نام کے
ساتھ دیر مملکت اور ملک کا لفظ بھی ملتا ہے۔

گل رعنا کا مصنف ایک اور غلط فہمی پیدا کرتا ہے کہ تاج ریزہ اور تاج برہ دو آدمی
تھے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مصنف کو خود غلط فہمی ہوئی۔ یہ رسم الخط کی تبدیلی ہو سکتی ہے
کہ ریزہ کو برہ پڑھا جاسکا۔ صرف ایک ر اور دو محمول کے فرق سے آدمی نہیں بدل جاتے۔ اس لیے

مذکورہ بحث سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ تاج ریزہ ایک معمولی درجے کے آدمی تھے جن کا شمار اس دور کے نہرا میں ضرور تھا جو یہ تھے :

۱۔ سعد الدین عمر حنی ۲۔ صدر الدین عمر ظہای ۳۔ منہاج سراج منہاج

۴۔ امیر روحانی ۵۔ ناصر ۶۔ شمس دبیر ۷۔ فخر الملک عید

کتاب موسر عرفات الحاشیہ اور گل و غنایں تاج الدین ریزہ کو اپنے وقت کا مشہور ترین شاعر ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے ”تاج الدین از غنما و شعرا ہندوستان دست از غداں قدیم الہدایں برسان“۔

تاج الدین ریزہ کا کلام

مندرجہ ذیل کتابوں میں تاج ریزہ کا کلام تھوڑا بہت ملتا ہے : (۱) عنایت الحاشیہ (۲) خلاصۃ الاشعار (۳) مجمع النضا (۴) کلیات انوری۔ جہاں تک کلیات انوری میں تاج الدین کے کلام کی شمولیت کا سوال ہے اس کی تصدیق تقی انصاری اور رضا علی خاں نے بھی کی ہے۔ فخر جنگ نامہ مولفہ فخر خواص میں تین جگہ بطور سند تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ان الفاظ میں آیا ہے ”و تاج دبیر ، ریزہ گفتم“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف تاج ریزہ مستند زبان استعمال کرتے تھے بلکہ اپنے وقت کے مانے جانے پہچانے بلند پایہ شاعر بھی تھے۔

۶۲۶ھ / ۱۲۲۸ء میں سلطان شمس الدین التمش نے ہندوستان کے تعلقات قائم کیے۔ اس

زمانے میں خلیفہ ابو جعفر منصور المستنصر کی حکومت تھی خلیفہ نے اپنا سفیر ہندوستان بھیجا۔ طبقات ناصری میں جو ۶۵۸ھ / ۱۲۵۰ء میں لکھی گئی اس مبارک واقعے کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس موقع پر دربار خلافت سے سفر اتھ تھائے، فرمان لے کر ناگور پہنچے اور وہاں سے ۲۲ ربیع الاول ۶۲۶ھ بروز یکشنبہ یہ سفر داخل دہلی ہوئے۔ بڑی دھوم دھام تھی۔ شہر کو بہترین طریقے پر سجایا گیا تھا اور چراغاں کیا گیا تھا۔ دربار خلافت سے ایک عمدہ گھوڑا اور غلت پاکر شمس الدین الیمیش بہت خوش ہوا۔ اس مبارک موقع پر شہزاد نے بادشاہ کی مدحت سرائی اور مبارکبادی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر کہے۔ ان شعرا میں تاج ریزہ نے بھی ایک قصیدہ لکھا۔ صاحب خلاصۃ الاشعار

نے تاج ریزہ سے منسوب کیا ہے۔ یہ قصیدہ اور اس کے ساتھ اور تصائد کلیات انوری میں موجود ہیں جن کا ایک شعر سیر الاولیاء میں بھی موجود ہے۔ کلیات انوری کے تصائد سلطان شمس الدین ایتیش اس کے فرزندوں صاحبزادیوں اور وزیر کی حرا میں ہیں۔ ان اشعار میں شامل نے خود کو ہندوستانی نژاد بتایا ہے۔ اس لیے وہ خود انوری شاعر تو ہو ہی نہیں سکتا۔
جہاں تک مندرجہ ذیل شعر کا سوال ہے،

مولد و منشا ہمیں در خاک ہندوستان مرا
نغم و نثرم ہیں کہ از آب خراسان آمدہ
ڈاکٹر دیو بھوں نے برٹش میوزیم لندن میں خطوط کی فہرست مرتب کی ہے، ان کے خیال میں مذکورہ بالا شعر سے تاج الدین ریزہ کا وطن خراسان معلوم ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

The poet whose name does not appear says
that he had come to India from Kharasan.
(Rieu. Vol. II P.555)

لیکن اس خیال سے آغا عبدالستار خاں صاحب مطمئن نہیں ہیں بلکہ وہ اسی شعر سے تاج الدین ریزہ کا ہندوستان نژاد ہونا اخذ کر رہے ہیں (اسلامک کلچر جولائی ۲۰۰۶، عنوان تاج ریزہ) حالانکہ مذکورہ بالا شعر صحت بنا رہا ہے کہ ”میرے مولد و منشا مت کا کش کرو یعنی میری جائے پیدائش ہندوستان نہیں بلکہ خراسان ہے جس کا ثبوت میری نظم و نثر ہے۔ دوسرا مصرعہ پہلے مصرعے کا جواب ہے۔ لفظ میں کے بعد اس شعر سے یہ استنباط کرنا کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان تھا کچھ میں نہیں آتا۔ مجھ کم علم کی رائے تو یہی ہے کہ تاج الدین ریزہ کا وطن ہندوستان نہیں تھا اور یہ نتیجہ مذکورہ شعر کے مصرعہ اولیٰ سے مکان میں درست سمجھتا ہوں اور عبدالستار خاں صاحب سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔

کلیات انوری میں مندرجہ ذیل تصائد تاج الدین ریزہ سے منسوب ہیں:

- ۱۔ تصائد بنام شمس الدین ایتیش تعداد چار
- ۲۔ تصائد بنام رضیۃ الدین حوت رضیہ سلطانہ تعداد پانچ

- ۳۔ قصائد بنام رکن الدین فیروز شاہ ولد شمس الدین الہیتش ۳۲-۴۳ھ۔ تعداد چھ
- ۴۔ قصائد بنام خیات الدین محمد شاہ ابن شمس الدین الہیتش۔ تعداد سات
- ۵۔ قصائد بنام نظام الملک قوام الدین محمد بنیدی وزیر۔ تعداد آٹھ
- ۶۔ قصائد ان لوگوں کے بارے میں جن کے نام واضح نہیں ہوتے۔ تعداد نو
- تاج الدین ریزہ کے قصائد سے شاعری علمی قابلیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے مگر یہ کہ ان میں ان کی کوئی تصنیف ہمدست نہیں ہے اس لیے اس کے بارے میں اظہار خیال مناسب نہیں ہے۔ مگر یہ امر واضح ہے کہ نظم نثر سے مشکل ہوتی ہے جس کے لیے ذہنی اور علمی ارتقا کا عروج لازمی ہے۔ وہ خود کہتے ہیں:

نثر من برجہ نثرہ جلد کردہ اند

تاج الدین ریزہ کے قصائد کے مطالعے سے صاف منہم ہوتا ہے کہ ان کے قصائد میں توازن، نفاست خیال اور سہل طریقے پر اظہار خیال غالب ہے۔ تاج الدین ریزہ کے علمی میدان میں مقام کو فرہنگ نامہ کے مولف نے بخوبی تسلیم کر کے اپنی تالیف میں الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے ان کے اشعار سے مندی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کو فکر معاش تھا اس لیے وہ اپنے قصائد میں طلب کے ساتھ اپنے وقار کو گراتے نہیں۔ اظہار اور کلمے ہوئے خیالات کا عکس ان کے ہاں موجود ہے جو انہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو اعلیٰ نسب سے متعلق ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان شیعین کہتے ہیں کہ

و تصنیفات ذہن و وقت طبع اصناف داشت (گل معنا)

مذکورہ بحث کے بعد مجھ کم علم کا یہ بھی خیال ہے کہ سیر الادبیا اور فوائد الفواد کے اردو میں ترجمہ کرنے کے دوران ایک جگہ اور بھی تاج الدین ریزہ کا تذکرہ ہے مگر باوجود تلاش کے وہ مفہوم نہ مل سکا کسی صاحب کی نظر پرے تو فیر کو مطلع ضرور فرمائیں۔ تلاش میری بھی ہے گی۔ ♦♦

عبدالرحیم دہری

دھاج الدین احمد علوی

بے شک بعض شخصیتیں عہد ساز ہوتی ہیں لیکن اس میں بھی دورائے نہیں کہ بعض زمانے شخصیت ساز ہوتے ہیں۔ چنانچہ انیسویں صدی کا نصف اول بھی ایسا ہی زمانہ تھا جس نے علوم و فنون کے میدان میں ایسے بلند و بالا انفرادیت کو پروان چڑھایا جن کی نظیر صدیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ان عوامل پر بحث کرنے کا موقع نہیں جن کے زیر اثر معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور انفرادیت کی فکری و عملی صلاحیتیں بیدار و متحرک ہو جایا کرتی ہیں۔

بہر کیف ہم اردو والے اس عہد کو عہد غالب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لاریب غالب ایسا ہی نابغہ تھا لیکن وقت کے اس سیل رواں میں بہت سے در شہوار اور بھی تھے جو امتداد زمانہ کی نذر ہو گئے۔ اس مضمون میں امی ہی ایک جامع علوم شخصیت کا تعارف مقصود ہے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری مضافات گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام مصباح علی تھا۔ مبروفی پیشہ کپڑے بناتا تھا۔ عبدالرحیم کی پیدائش بارہویں صدی ہجری کے اواخر یا تیرہویں صدی کے اوائل میں ہوئی تھی تفصیل علم کا شوق بچپن سے تھا۔ اسی شوق نے گھر سے فرار ہونے پر اکسایا۔ اولاً گورکھ پور سے لکھنؤ پہنچے جہاں عبدالرحمان موصدشتی کے مدرسے میں ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ جب طبیعت سیر نہ ہوئی تو دہلی کے لیے رخت سفر باندھا۔ دہلی میں ان دنوں حضرت عبدالعزیز محدث دہلوی کا مدرسہ بغداد مصر کے مدارس کا نمونہ تھا۔ چنانچہ محدث دہلوی کے مدرسے

سے انھوں نے علوم شرعیہ، فلسفہ، منطق اور عربی فارسی میں مہارت حاصل کی۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی کے درس میں عبدالرحیم ایسے نکات اٹھاتے اور سوالات کرتے تھے جن سے ان کی طبیعت کی روانی اور ذہن کی دراکی پر جہد ریس رشک کرتے اور اساتذہ فخر۔ ایک بار حضرت محدث دہلوی نے فرمایا کہ اگر اس نوجوان کی جمع تربیت نہ ہوئی تو مجھے اس کی ذہانت کے پیچھے دہریت نظر ہی نظر آتی ہے۔ جو سخت ہے شاہ صاحب کی اس پیش گوئی کے سبب ہی لوگوں نے انھیں ہمیشہ کہنا شروع کر دیا ہو۔ بہر کیف شاہ عبدالعزیز کے مدرسے سے علوم مشرقیہ سے فارغ ہو کر عبدالرحیم فطنت پہنچے جو ان دنوں عروس البلاد بنا ہوا تھا۔ یہاں انھوں نے انگریزوں سے انگریزی لٹری اور دیگر علوم سیکھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساری زبانیں اہل زبان کی طرح بولتے اور سمجھتے تھے۔ کلکتہ میں ہی ان کی دہریت کا چرچا ہوا اور ان کے نام کے ساتھ دہری کا لاحقہ جڑ گیا۔ اب وہ صرف عبدالرحیم نہ رہے بلکہ عبدالرحیم دہری کے نام سے مشہور ہو گئے۔ میں نے انگریزی زبان کے تراجم میں ان کا نام مولوی عبدالرحیم گورکھ پوری بھی لکھا ہوا دیکھا ہے۔ کئی انھوں نے اپنی تصانیف میں اپنا نام جلد بھی لکھا ہے۔ کیا اب بھی ہے انگریز انھیں مولوی سمجھتے رہے اور اہل دہرہ دہری۔

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

عبدالرحیم نے تاریخ، ریاضی اور فلسفہ و ادب پر ضخیم کتابیں تحریر کی ہیں۔ چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں: کارنامہ حیدری، شکرت بیان، الانوار المشرقیہ فی الاسرار المنطقیہ، علم ریاضی اور سائنس پر پانچ جلدیں اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ترجمہ ان کتابوں میں شامل ہے۔ عبدالرحیم گورکھ پوری کا انتقال ۲۶ دسمبر ۱۸۵۶ء مطابق ۲ جمادی الاول ۱۲۷۴ھ بروز درخشندہ کلکتہ میں ہوا اور اپنے مکان میں ہی دفن ہوئے۔

عبدالرحیم گورکھ پوری کی تصانیف کا مطالعہ کرنے سے فہم و دانش کا ایک جہان آباد نظر آتا ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ عبدالرحیم جیسا دانش ور اور فلسفی شہرت اور منزلت کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جس کا وہ بجا طور پر مستحق تھا۔ میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی بیشتر تصانیف فارسی یا انگریزی زبان میں ہیں اور فارسی کا چلن ہمارے یہاں

نہ کے برابر ہے۔ دوسرا سب اس کے دہری ہونے کا پرچار اور انگیز دوستی ہو سکتا ہے۔ بہر کیف عبدالرحیم کی چند تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جا رہا ہے جو محض نمونہ از خرواک کے مصداق ہے۔

شکرتِ بیان

شکرتِ بیان کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی لاہور کی مکتبہ میں 'میں نے خود دیکھا ہے۔' دراصل یہ خود نوشت سوانح ہے لیکن درمیان میں بعض فارمولے جبر و مقابلے کے ہیں۔ کہیں پرہیز و نجوم پر بحث ہے تو کہیں خالص علم کی کیا اور ریاضی کے فارمولوں پر بحث کی گئی ہے۔ غلط طے کا آخری حصہ ان کے کسی شاگرد کے قلم کا رہن منت ہے جس میں عبدالرحیم کا اردو فارسی کلام اور پھر ان کی بیماری اور انتقال کا حال قلم بند کیا گیا ہے۔

کارنامہ حیدری

ٹیپو سلطان اور ان کے خاندان کی تاریخ ہے۔ غالباً ٹیپو سلطان پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب مکتبہ ہی کے کسی پریس سے چھپی اور اب نایاب ہے۔ کتاب بہت سلیس فارسی میں لکھی گئی ہے متغی اور سجع انداز تحریر سے عداً گریز کیا گیا ہے۔ یہ تاریخ آج بھی سلطنتِ خداداد پر کام کرنے والوں کے لیے مستند اخذ کا حکم رکھتی ہے۔

آئینِ اکبری

آئینِ اکبری کی تدوین کا کام بھی عبدالرحیم کی فہرست تالیفات میں اہم ہے۔ اس کی تالیف پر انھیں فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل نے آمادہ کیا تھا اور اس کام میں مدرسہ عالیہ کے افسر مدرسِ آغا احمد علی بھی ان کے معاون تھے۔ آئینِ اکبری کا یہ ایڈیشن ایشیاٹک سوسائٹی پریس نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں شائع کی گئی۔ آئینِ اکبری کی اس تدوین کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحیم گورکھ پوری نے تحقیق و تدوین کے جو اصول وضع کیے تھے وہ آج کے جدید ترین اصولوں سے ہم آہنگ ہیں۔ انھوں نے چھ مختلف نسخوں کی مدد سے اس کی تدوین کی

ہے۔ ہر نسخے کی اہمیت اور تسامحات پر بحث کرتے ہوئے قدیم ترین نسخے کو بنیاد بنایا گیا ہے۔
 یہی نہیں بلکہ ان نسخوں کو الف۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س کے ناموں سے منسوب کیا گیا ہے جو آج کے
 جدید ترین اصول و ضوابط کے مطابق ہے۔

ابھی تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا وہ فارسی زبان میں ہیں اور اب جس خطے کا ذکر
 کیا جا رہا ہے وہ اردو زبان میں اردو ہی کی قواعد سے متعلق ہے۔ یہ نیا مواد ہے دستور اردو زبان سے۔

دستور اردو زبان

خدا بخش لاہوری جتنے میں اردو قواعد سے متعلق 'دستور زبان اردو' کا ایک علمی نسخہ موجود
 ہے۔ میں اس نسخے پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالنا چاہتا ہوں اس کے دو سبب ہیں پہلا سبب
 تو یہ ہے کہ یہ میری معلومات کی حد تک اردو قواعد کی قدیم ترین کتاب ہے۔ میں گلاسٹ کی گیم کو
 اس زمرے میں داخل کرنا نہیں چاہتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی ہیں بلکہ پہلے
 اردو والے ہیں جنہوں نے زبان کا لسانی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا اور نثر نویسی کے بعض اہم اصول
 وضع کیے۔ چنانچہ رسالے کی غرض و غایت پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"اگرچہ قریب سو برس سے اس زبان میں رسم شاعری کی جاری
 ہوئی ہے۔ چونکہ اکثر یہ زبان جاہلوں کے استعمال میں رہی ہے۔ ہنوز
 اس میں وہ تہذیب اور درستی اور انفرائش و سچی کہ چاہیے پیدا نہ ہوئی اور
 صرف دلو اس کی اب تک ضبط و ربط کے ساتھ لکھی نہ گئی۔ اسی جہت کے لیے
 اس ملک کے لوگ اس زبان میں دو چار شعر حسبِ دلخواہ کہہ سکتے ہیں پر
 نثر لکھنا کچھ نہیں جانتے اور جو کچھ دو چار سطریں لکھتے ہیں تو طرزِ اسلوب
 پارسی ترکیبوں سے اس قدر بھر دیتے ہیں کہ بڑھے والوں کو اس سے
 نفرت ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ بیت المال عبارت نہ پارسی ہے نہ ہندی۔
 تھوڑے دنوں سے بدولت حضرات برطانیہ کے نثر نویسی کی رسم اس
 زبان میں پیدا ہوئی۔ افسوس بڑے تعجب اور شگفت کا مقام ہے کہ

ہماری زبان و تاریخ وغیرہ کو بیگانے سکھلا دیں، جن کو چاہیے تھا کہ ہم سے پکھتے۔“

اس رسالے کے ذریعے اردو میں پہلی بار لسانیات کے اصول وضع کرنے کی اچھی کوشش کی گئی ہے۔ عبدالرحیم نے حروف کو اصوات کے لحاظ سے مصوتوں اور مصمتوں میں بانٹا ہے اور ان کے ذیلی اقسام کیے ہیں۔ لائق معتف نے اردو حروفِ تہجی میں چورہ اصوات کو شامل کیا ہے اور اس طرح ان کے نزدیک اردو میں ۴۹ حروف تہجی ہیں۔ اردو کی ہائے آوازوں کو سب سے پہلے عبدالرحیم نے ہی حروف کی شکل میں قبول کیا۔ بہت بعد میں ۱۹۲۵ء میں ریش چندرین نے یہی خیال پیش کیا۔ گو رکھ پوری نے مصوتوں کو مدہ اور مصمتوں کو حرف صحیح کا نام دیا ہے۔ انھوں نے مصوتوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہی نہیں کہ صرف ان کی درجہ بندی پر اتفاق کیا ہو بلکہ انتہائی باریک بینی اور محنت سے ان کے استعمال کو بھی واضح کیا ہے۔ چنانچہ ہائے خفی کے عمل استعمال پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ (۵۱) حرف علت ہے جسے ہائے خفی اور ہائے مکثہ بھی کہتے ہیں
اردو میں کئی تلفظ رکھتا ہے کدھی اس کو آوازِ علت کے دیتے ہیں چنانچہ
مصرع رخی سودا:

بندہ ہے کسی کا و پرستار کسی کا

اور کبھی آوازِ زبر کی جیسے:

جہاں دار کس لالہ رو پر موا

جگر میں جو ہیں داغ کالے ترے

اور بر سبیلِ ندرت آوازِ زبر کی چنانچہ اس بیت میں

اگر آنسو بھر آئے پی گئے ہم

کہ مد نظر آبرو تھی کسی کی

موجودہ علمِ لسانیات کی رو سے ی (۷) اور واو (۷) اکثر نیم مصوتوں کا کام کرتے ہیں۔

ان نیم مصوتوں کو عبدالرحیم نے ’دوگانے‘ کا نام دیا ہے۔ دوگانے سے مراد ان الفاظ سے ہے جن

میں دو مصوتے ہوتے ہیں۔ جیسے کیجیے۔ کھائیے۔ ہائے۔ بھاؤ۔ ہوتے وغیرہ۔ ماہرین لسانیات کو خیال ہے کہ ان میں آخر میں آنے والے مصوتے غیر مسموع ہیں۔ اس لیے انہیں نیم مصوتوں کا نام دیا گیا ہے۔ امر حیرت ہے کہ اب سے تقریباً دو سو برس پہلے جب کہ مشرق تو کیا مغرب بھی علم لسانیات سے کم ہی واقف تھا، یہ معلومات اور زبان کی بعض شناسی عبد الرحیم کے حصے میں کہاں سے آئی۔

در جرتم کر بادہ فروش از کجا شنیدہ

مقام حیرت اس لیے نہیں کہ مبداء فیاض نے عبد غالب کو اپنی نیاضیوں سے مالا مال کیا تھا۔ انفق شاعری پر غالب، مومن، ذوق، آشفق، صہبائی اور میر انیس درخشاں ہیں تو شعر میں سرسید و حالی، ماسٹر رام چندر، مولوی محمد حسین آزاد اپنا جادو دکھا رہے ہیں۔ ایک طرف راجہ رام مومن، رائے ہیں تو دوسری طرف عبد الرحیم گورکھ پوری۔ گویا ہر فرد تاریخ کا ذوق تریں ہے لیکن عبد الرحیم گورکھ پوری بیک وقت ادیب و شاعر، تاریخ نگار، فلسفی، ماہر لسانیات، مترجم اور رباعی داں ہے یعنی مغربی اصطلاح میں "رینیسانس"۔ ♦♦

برٹولٹ برنیت کی شخصیت: ایک مختصر تجزیہ

شام لال / ترجہ: نیر النساء مہدی

جان فیوجی (John Fugle) کی بت شکنی ایک چھوٹی نوکلی ہٹوڑی سے شروع ہوتی ہے جو ایک قادی کو حیران کر دیتی ہے۔ اسے بھی (شاید) افسوس ہوگا کہ جس طرح اس نے برنیت کی ہاں اور عیاں خصوصیات کی کھوج کی ہے اور اس نے یہ سوانح حیات لکھی ہے شاید وہ خود بھی حیران ہوگا کہ برنیت اپنے دوستوں اور عشاق کے ساتھ نہایت سرد مہری اور کینگی کا برتاؤ کرتا تھا۔ برنیت دکھا دے کے لیے ڈوڈ کو "غریب" دکھاتا تھا جبکہ وہ خاصاً "امیر" تھا۔ خیالات اور عمل میں اتنا تفاوت کم نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی "ہوسکار" کی تشکیل نہیں ہے وہ ایک پختہ کار بیشہ درمختی کی طرح بہت سی معلومات جمع کرتا ہے۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے لیے برنیت کے پوشیدہ نہاں خانوں کی تلاش بھی کرتا ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے وہ (برنیت) جو باتیں سہر محفل کہتا تھا اسے وہ (برنیت) اپنی نجی زندگی میں نہیں دہراتا تھا۔ شاق (shock) کہ بات تو یہ ہے کہ اپنی دویم شخصیت سے وہ واقف ہوتے ہوئے بھی اپنے احباب اور عشاق کے ساتھ نہایت ظالمانہ اور سرد مہری کا سلوک کرتا تھا۔

جان فیوجی نے ایک نام نہاد "انقلابی" کے مجسمے کو نہایت زیر کی سے پاش پاش کیا ہے۔ یہ موجودہ عہد کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کلچری ہیروز (Cultural Heroes) کو اپنا

”آدرش“ بناتا ہے اور جلد ہی انھیں پامال کر دیتا ہے۔ ان عوامی آدرش جتوں کی زندگی اتنی مختصر نہیں ہوتی ہے۔ وہ ایک عرصے تک عوام کے ذہنوں پر دھندلے نقوش کی طرح رہتے ہیں ایک ایسے مہد میں جب نزدیکی چہرے (Close Ups) عیاں ہو جاتے ہیں تو ناسلوں کی یہی ضروریات انھیں ہپانا خال ہو جاتا ہے۔ آدمیوں اور اشیاء کا بہت قریبی مطالعہ وہ نسخہ ہے جو سانس خراب کر کر کر دیتا ہے۔

ٹی وی اور فلم نے نزدیکی چہرے کو سامنے لا کر یہ سلسلہ قائم کیا ہے فلمی ہدایت کار اپنے سامعین کی خوشنودی کے لیے سونے کے کمروں کے عیاں مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ اچھے یہ مضمون ترجمہ کرنے موٹ اپا ایک ایک مشہور فارسی کا شریاد آگیا ہے۔ شیخ

واعظاں کیں جلوہ بر غراب و منبر میکنند

چوں بر خلوت میر و مذآں کار دگر میکنند

ٹی وی صرف اہم واقعات کی اطلاعات ہی نہیں دیتا ہے، وہ ہنگاموں کے مناظر بھی پیش کرتا ہے۔ سوانح نگار کی ایک کمزوری ہے کہ وہ تصویریں نہیں دکھا سکتا، وہ اپنے اندر مایانہ انداز کیفیت ضرور پیدا کر سکتا ہے اس کے پاس العاظ کا خزانہ ہے وہ فلمی ہدایت کار کے مقابلے میں زیادہ گہرائی اور اور گہرائی سے واقعات اور مشاہدات کو پرکار بنا سکتا ہے۔ سوانح نگار اپنے کردار کے بارے میں دلائل پیش کر سکتا ہے اور ان کی پیچیدہ شخصیتوں کے پیچ و خم کی گہرائی کھول سکتا ہے۔ آج کل بہت سی سوانح عربوں پر فلمیں بنائی جا رہی ہیں۔

ایک مجرب نے نہایت بے کسی اور اداسی کے لمحوں میں کہا تھا کہ بریت انھیں ہمیشہ (Shit) سمجھتا تھا۔ ریڈیکل (Radicals) حلقوں کے لیے ہدایت ہے کہ اب بازار (Markets) اور علمدگی (Alienation) زندگی کے برعکس میں دو آئے ہیں۔ بریت ایک بہت اہم نام تھا۔ بریت کی ایک مجرب نے اس سے اپنے ڈرامے کی تصدیق کرانا چاہتی تھی تاکہ وہ ڈرامہ فروخت ہو سکے۔ ذرا اس منظر پر نظر ڈال لے۔ ایک غریب ڈرامہ نگار نہایت بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے اپنی (Wages) میں اضافے کی مانگیں کرتے ہیں۔ کیا بریت پر احساس مجرم بھی نہیں ہوتا ہے؟ ان سنگین حالات میں ریڈیکل کو دکھانا نہیں پسند کرتا تھا۔ اسے اپنے بورژوازی وجود کو قائم رکھنا تھا ورنہ وہ

(بریت) کیسے اپنی بیوی کے لیے ایک نہیں دو گم کوٹ حکام سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا؟ اسے معلوم تھا کہ ملک نہایت خراب معاشی و سیاسی بحران سے گزر رہا ہے۔ مشرقی جرمنی کے عوام نے جب بغاوت کی وہ خاموش رہا تھا۔ یہ کوئی نئی بات نہیں ہے گنٹر گراس (Gunter Grass) نے اس موضوع پر ایک بہت اچھا ڈرامہ بھی لکھا ہے جس میں بریت کی مخالفت پرستی کو نمایاں کیا ہے۔ بریت اکثر آتشیں موضوعات پر مخالفت سے کام لیتا تھا گنٹر گراس کے ڈرامے میں جبکہ نگار (مزدوروں) (Ulbricht & Grotewohl) کے نام لیتے ہیں تو وہ بریت (Sinus & Brutus) کا ذکر کرتا ہے مزدور جب اس کا (بریت) نام لیتے ہیں تو وہ شکسپیر (Shakespeare) کے حوالے دیتا ہے مزدور مارکس کا ذکر کرتے ہیں تو وہ (بریت) (Livy) کا نام لیتا ہے مزدور اس کی حمایت چاہتے ہیں تو وہ (بریت) روم کے (Plebian) کا ذکر کرتا ہے۔ گنٹر گراس کے اس اہم ڈرامے میں (Plebian) جیت جاتے ہیں اور مزدوروں کی شکست فاش ہوتی ہے۔ یہ پوری حقیقت نہ سہی اس لیے کہ مسائل بہت پیچیدہ ہیں۔ بریت ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے خلاف تھا۔ لیکن اپنے ضمیر کی بے چینی کو چھپا نہیں سکا۔ جب حکمران کہتے ہیں کہ عوام کے یقین کو جیتنے کے لیے بغاوت کو کچلنا ضروری تھا تو وہ اپنے وجود کی سلامتی کے لیے ایک نہایت اچھی طنزیہ نظم لکھتا ہے۔ شاید یہ نظم ہی اس کی پناہ گاہ تھی؛

جون ۱۹۵۳ء کی بغاوت کے بعد
ادبا کی یونین نے اشتہارات تقسیم کیے۔ اسٹالینے میں!
اس میں لکھا تھا کہ حکومت عوام کا اعتماد کھو چکی ہے
کیا یہ آسان طریقہ نہیں ہوگا کہ عوام کو بے دخل کر دیا جائے
اور نئے عوام کو منتخب کیا جائے۔!

نظم کا طنزیہ انداز حکومت کو مجروح کر سکتا تھا لیکن بریت نے جالاکی سے کام لیا اور اپنی زندگی میں اس نظم کو شائع نہیں کیا گو کہ (شاید) اس کے ضمیر کو کچھ آرام مل گیا ہوگا۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ بریت کس طرح گیلیلو (Galileo) کو مورد الزام ٹھہراتا ہے کہ گیلیلو نے سائنس کو بزم کیا تھا۔ اس لیے کہ گیلیلو نے مخالفت کر لی تھی اس نے کیسے یہ اندازہ

دکھایا تھا کہ وہ خود پہنچ بولنے کی جرات نہیں رکھتا ہے تو بے چارہ گیل کو کہاں سے بہت لاتا۔ بات یہ نہیں ہے کہ غوث نے بریخت کے حیات کو مردہ اور ذہن کو ناکارہ کر دیا تھا وہ عوام (پبلک) میں اپنے لہجہ کو اپنے احساسات سے الگ رکھنا چاہتا تھا کہیں یہ تو نہیں کہ وہ پہنچ پر اشیاء کا ایک حصہ ہو کر رہ جائے۔ المیہ یہ نہیں ہے کہ وہ ذہن کو بیدار اور خود کو خاموش رکھنا چاہتا تھا بلکہ نقاب ہی کو اپنا اصلی چہرہ سمجھتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اپنے محرکات کے بجائے فریب دہی کو اہم سمجھتا تھا اس لیے وہ دوہری گفتگو (Double Talks) کا عادی تھا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ اس طریقہ کار کے باوجود خود کو نہایت خیر محفوظ سمجھتا تھا ایک مثال یہ ہے کہ وہ (Austrian) پاسپورٹ رکھتا تھا۔ دوسرے غیر ملک میں خاصی رقم جمع کر رکھی تھی اس کے باوجود وہ مغربی بورژوازی لوگوں کی داد واد کا خواہاں بھی تھا وہ مشرقی جرمنی کے حکمرانوں سے ملاں تھا پھر بھی اشتراکی حقیقت پسندی کی نقاب پہنے رہتا تھا۔ ایک واقعہ ایسا ہوا کہ اس کے ڈرامے (Unfaust) کا ایک کردار (شخص) جیل میں ڈال دیا گیا۔ خود یہ حیران تھا آخر (Ulbricht) کو مداخلت کرنی پڑی تھی۔ ہم اس کی اجازت نہیں دیں گے کہ گئیٹے (Goethe) کے ڈرامے کی ہیئت ہی بدل دی جائے اور Faust کا جرمنی میں مضحکہ اڑایا جائے۔ اس کلمے کو کون کر بریخت کو شدید کوفت ہوئی ہوگی مگر وہ خاموش رہا تھا۔

فوجی (Fuegi) کی سات سو صفحات کی کتاب کا ہر ورق نہایت فکر خیز اور دلچسپ ہے۔ ہم کو اندازہ ہے کہ مکمل آمریت اور ادیب کے درمیان کتنے مصائب کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ یازناک اور (Annakhatova) اور کتنے ہی شعراء اور ادباء کو کھوٹ نہیں ہونا پڑا اور وہ ہر قسم کے مصائب اور ذلتیں سہتے رہے تھے اور اپنے وطن میں رہ کر بھی وہ تمام افراد "جلاوطن" تھے۔ بریخت کی طبع مضامین نہیں کی تھی۔ بریخت وفادار تھا اس نے حکمرانوں سے کبھی ایسے سوالات نہیں کیے جو حکمرانوں کو پریشان کریں شاید اس لیے کہ اس کا تھیٹر اور گھر وہیں تھا اس نے احتجاج کی کوشش ہی نہیں کی جب کہ اس کے کئی احباب (Gulag) بھیجے جاتے تھے اس نے اپنی بے حتمی تک برداشت کر لی جب ایک معمولی سرکاری انصر نے کہا کہ وہ گئیٹے (Goethe) کی توہین برداشت نہیں کر سکتا۔

یہ مسئلہ نہیں ہے کہ فوجی (Fuegi) کے بیان کردہ سارے واقعات صحیح ہیں یا نہیں بلکہ

استنادات پیش کیے گئے ہیں۔ سوال یہ نہیں ہے کہ کتاب میں بریخت کے کردار اس کے تعصبات اس کی کمزوریاں کیا تھیں ان تمام خامیوں کے باوجود وہ "سرخرو" آدمی تھا۔ بریخت کے ڈراموں کے شائقین کے لیے اس کے ڈرامے کی تکنیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔ فوجی بریخت کی شخصیت کا تجزیہ بڑی دلیلی سے کرتا ہے لیکن فوجی نے کہیں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ مکمل آمریت میں رہنے سے اس کے فن پر کیا اثر پڑا تھا۔ اس دلچسپ کتاب میں بھی کئی خامیاں ہیں اس نے فن کار اور فن کو الگ الگ لکھ کر بحث کی ہے۔ یہ عمل براہی صرت بریخت کی شخصیت تک محدود ہے۔ اس کے ڈراموں اور نظموں کو نظر انداز کیا گیا ہے شخصیت اور ماحول ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بریخت نے جرمنی کو بہت کم لکھا تھا شاید فوجی نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ وہ اپنی پہلی کتاب میں بریخت کے ڈراموں پر بحث کر چکا تھا ناقابل برواشت حالات میں بھی فن کار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ آج بھی اس کے ڈرامے اور نظم قابل مطالعہ ہیں مگر اس کی مجرد شخصیت پر تنقید کرنے کی ضرورت تھی اور وہ اس کتاب میں موجود ہے۔ اس کتاب کا فوجی اثر نہایت افسردگی کا ہے۔ نظریات اور شخصیات میں ہمیشہ کش مکش جاری رہتی ہے۔ بریخت "بزدل" تھا یا نہیں؟ وہ یقیناً مخافت پرست تھا اور پھر کس کو اپنی جان پیاری نہیں ہوتی۔! افسوس یہ ہے کہ بریخت کو جس طرح سمجھا جا رہا ہے وہ دیا نہیں تھا۔! ♦♦

۱) یہ مختصر تبصرہ شام لال نے (Biblio) کے دوسرے شمارے مئی جون ۱۹۹۵ء میں کیا تھا میں نے اس کا ترجمہ اس لیے کیا کہ دو ایک سال پہلے بریخت کا جشن منایا گیا تھا اور اسے آج بھی تنقیدی نظریے نہیں پڑھا جا رہا ہے۔ (خ م)

ایڈن رائیٹنگ

ادبیات احمد

ایڈن رائیٹنگ سے ہماری ملاقات رفتہ رفتہ ہوئی۔ پہلے خط و کتابت شروع ہوئی۔ خطوط آتے جاتے رہے۔ پھر ٹیلی فون پر گفتگو رہی اور بالآخر بالمشافہ ملاقات کی فوٹ آئی۔ ہوا یوں کہ ایڈن رائیٹنگ ماردرن الیناے یونیورسٹی میں اکنامکس ڈپارٹمنٹ کے گریجویٹ پروگرام کے اسٹوڈنٹس ایڈوائزرتھے۔ جب ان کے شعبے نے پی ایچ ڈی پروگرام میں داخلے کے لیے ہماری درخواست منظور کر لی تو ابھی ہم ہندوستان میں ہی تھے کہ ان کے خطوط آنے لگے۔ ظاہر ہے یہ خطوط مکمل طور پر سرمایہ نوعیت کے ہوتے تھے جن میں غیر ملکی طالب علموں کو مختلف طرح کی ہدایات جاری کی جاتی تھیں۔ لیکن ان تمام خطوط میں یہ تاکید ضرور ہوتی تھی کہ یونیورسٹی پہنچتے ہی مجھ سے فوراً رابطہ قائم کرو۔

چنانچہ ہم نے حسب ہدایت پہنچتے ہی انہیں گھر پر فون کیا اور کہا:

”ہزاراٹ ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب ملا ”یس۔ اٹ ازی ہی“

ہم تو ”اٹ ازی“ سننے کے لمحے تھے جیسے شعلہ کے لیے مینہ غائب کے استعمال نے ہمیں بہت گڑبڑ دیا۔ چنانچہ ہم نے اب کے وہی سوال ذرا گما کر پوچھا:

”ہے آئی اسپیک ٹو ڈاکٹر ایڈن رائیٹنگ؟“

جواب آیا ”یوے“

ہماری تو سمجھ میں ہی نہیں آیا کہ اب کیا کریں۔ ایک لمحے کے لیے خیال آیا کہ ٹیلی فون بند کر دیں لیکن پھر سوچا شاید اس کو تو بڑی بد تہذیبی تصور کیا جائے۔ اس لیے ہم نے پھر لمبا بت سے یا تقریباً دو دینے والے انداز میں عرض کیا کہ میں ایڈن رائٹنگ سے بات کرنا چاہتا ہوں۔ پلزز بات کرو اور دیجیے تو بڑی عنایت ہوگی۔ اُدھر شاید وہ بھی تار لگے تھے کہ فون کے دوسرے سرے سے بات کرنے والا انگریزی زبان اور امریکی لہجوں کا روز آشنا نہیں ہے اس لیے وہ بھی مفلکس ہوٹا۔ پُر اتر آئے۔ بولے۔ ”ارے بھائی۔ میں ہی ایڈن رائٹنگ ہوں اور بول رہا ہوں۔ فرمائیے۔ آپ کی کیا خدمت کی جائے۔“ عرض کیا کہ ہم تو آپ کے حکم کی تعمیل کر رہے ہیں۔ آپ ہی گزشتہ چھ ماہ سے مصر ہیں کہ یہاں قدم رنج فرماتے ہی آپ کو اطلاع دی جائے۔ سو ہم نے آپ کو اطلاع کر دی۔ اب آپ جو ٹھکانہ دیں سو وہاں کیا جائے۔ فرمایا ”کل صبح‘ جبرٹن ٹین کرانے سے پہلے میرے دفتر میں آ جاؤ۔“ ہم نے عرض کیا۔ ”امریکہ میں صبح کتنے بجے ہوتی ہے۔ انڈیا میں تو کنٹرول کے دس بج جاتے ہیں۔ لیکن صبح نہیں ہوتی۔“

بولے ”سات بجے میں تمہیں دفتر میں ملوں گا۔ باقی باتیں وہیں ہوں گی۔“

دوسرے دن ’جب ہم صبح کے سات بجے شہرہ معاشیات میں واقع ان کے دفتر پہنچے تو وہ ہم سے پہلے آپکے تھے۔ اُنھ کو استقبال کیا، اُتھ ملایا، کافی منگائی اور گفتگو شروع ہوئی۔ انگریزی کو کہاوت ہے کہ پہلا تاثر ہی آخری تاثر بھی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر رائٹنگ کا پہلا تاثر ہمارے اوپر اچھا پڑا۔ گورے لمبے، اگرچہ فٹ کے نہ ہوں گے تو اس کے قریب ضرور ہوں گے۔ چھسریسے بدن کے مائیک، مسکراتا ہوا چہرہ، نرم لہجہ، ہمیشہ مسکرا کر بات کرتے۔ اُس دن تو ہم لوگوں نے زیادہ بات نہ کی، انھوں نے ہمارے تعلیمی پس منظر کے بارے میں چند سوالات کیے اور ان کو رسنر پر نشانات لگا دیے جو اُن کے خیال میں اس سسٹر میں ہمارے لیے ضروری تھے۔

اگلے دو سال ہمیں ایڈن رائٹنگ سے بار بار ملنا پڑا۔ اس لیے کہ اکیڈمک پروگرام کی کوئی بھی منزل، اکیڈمک ایڈوائزر کے بغیر طے نہیں ہو سکتی۔ بعض اکیڈمک ایڈوائزر بڑے اذیل ہوتے ہیں اور طالب علم کی پسند، ناپسند، اُس کی ترجیحات اور ضروریات کا کوئی خیال نہیں

کہتے۔ ایڈن رائیلنگ کا یہ طریقہ نہیں تھا۔ وہ طالب علم کی پسند ناپسند کا خیال رکھتے تھے۔ اُن سے آپ کہہ سکتے تھے کہ فلاں ٹیچر ہمیں پسند نہیں ہے جس طرح وہ ناک سکڑتا ہے مجھے اُس کی تشکل دیکھ کر غصہ آتا ہے۔ اگر میں اُس کی کلاس میں دو دن اور رہا تو ضرور اُس کی ناک کا بانسہ لوٹ جائے گا۔

جب آپ یہ سب کچھ کہہ چکے ہوتے تو رائیلنگ آپ کی طرف مسکرا کر دیکھتے جیسے کہہ رہے ہوں کہ ہاں میں تمہاری شکل سمجھ گیا ہوں۔ یہ تو شدید مسئلہ ہے۔ اوّل جیل ٹراس سٹلے کا مل تلاش کرتے ہیں پھر یونیورسٹی کی کورس ڈائریکٹری اٹھالیتے تاکہ تلاش کریں آیا اس مسٹر میں کوئی دوسرا ایکچور ہیں کورس پڑھا رہا ہے یا نہیں۔ یا کہ متعلقہ شعبے کے پروگرام کے مطابق اب یہ کورس کب پڑھایا جائے گا اور کون اسے پڑھائے گا۔

امریکن رواج کے مطابق بہت جلد ہم اور ڈاکٹر ایڈن رائیلنگ ایک دوسرے کو پہلے امول سے مخاطب کرنے لگے۔ وہ ہمیں اوصاف کہتے اور ہم انہیں بلڈی کہتے۔ آخری زری میں یوں بھی آپ صاب کی زیادہ گنجائش نہیں ہوتی۔ ریٹائری لوگوں کی بہت امرین زیادہ غیر رسمی ہوتے ہیں۔ اکیوں کا المیہ ہے کہ وہ زیادہ دیر تک رسمی رہ بھی نہیں سکتے بعض امریکیوں میں حس مزاج بھی بہت پائی جاتی ہے۔ ایڈن رائیلنگ بھی اچھے خاصے مزاجیہ مزاج کے تھے اور چلتے پھرتے ایسے جگہ نہ ت کر جاتے کہ گھنٹوں مزہ لیا کیجئے۔ ان کے زیادہ تر جملے تو ذہن سے نکل گئے اور پھر کوئی آج کل کی تو بات نہیں فضل خدا سے کوئی چوتھائی صدی سے اوپر ہوا چاہتا ہے لیکن ایک پوچش تو ایسی گزری جو بھلائے نہیں بھولتی۔

ہوا یہ کہ ایڈن رائیلنگ اکنامکس پڑھایا کرتے تھے۔ اس میں کورس کا ایک بڑا حصہ کمپیوٹر پروگرام کے ذریعے کیا جاتا تھا۔ اب آپ جانیے کہ اس وقت تک پی سی تو ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک مرکزی کمپیوٹر تھا جس کے ٹرینل جابجا تھے۔ ہم نے اس سے قبل کبھی کمپیوٹر پر کام بھی نہیں کیا تھا۔ اس کے لیے کارڈ پینج کرنا ہوتے تھے جو بجلی کی خود کار مشینوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ یہ مشینیں اس قدر تیز رفتار تھیں کہ کچھ نہ پوچھیے۔ ادھر ہماری سسٹم زقاری۔ ابھی ایک کارڈ پورا پینج نہیں ہوا کہ دوسرا آمو جود ہوا۔ اس سے ابھی پٹے نہیں کہ تیسرا اکھڑا ہوا۔ اس

ساری افراتفری کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مشین جام ہو جاتی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا ٹرم پیپر لیٹ ہو گیا۔ ایک دن جب ایڈن رائیٹنگ نے ذرا غصے سے باز پرس کی تو ہم نے پوری کہانی بے کم و کاست اُن کے گوش گزار کر دی۔ پہلے تو دل چسپی اور توجہ سے سنتے رہے۔ پھر اپنے خاص انداز میں مسکرائے۔ بولے:

”تم تو انڈین ہونا؟“

”جی ہاں۔ ہوں تو!“

”پنر جنم میں تو تو اس کرتے ہو گے۔“

”جی نہیں۔ پنر جنم ہمارے عقیدے کا جزو نہیں۔ جناب آپ لوگوں کا تصور ہندو ہی تاحص ہے انڈیا کا کوئی اسٹریٹیا پ نہیں ہے۔ انڈیا از ٹو کا پیکس فاریو۔ ہندوستان میں صرف ہندو پنر جنم کو مانتے ہیں۔ بہت سے ہندو بھی نہیں مانتے۔ اور مسلمانوں، عیسائیوں، سکھوں اور بودھوں کے نزدیک تو اس کا وجود بھی نہیں؟“

”چلو پھر تو بات گئی۔“

”نہیں نہیں آپ کہیے۔ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے تھے اس کا پنر جنم سے بھلا کیا تعلق؟“

”نیورمانٹ۔“

”نہیں بتائیے نا۔ آپ کیا سوچ رہے تھے؟“

”میں سوچ رہا تھا کہ اگر تم پنر جنم مانتے ہو تو بات بن جاتی۔ اگلے جنم میں تم کمپیوٹر بن جاتے۔ پھر تو کوئی مسئلہ نہ رہتا کارڈ پینچ کرنے کا!“

You could have taken all your revenge

امریکی نظام تعلیم میں ایڈوائزمنٹ ایک خاص اور اہم جزو ہوتا ہے۔ چند طلباء کے ایک گروہ کو ایک استاد کے سپرد کر دیا جاتا ہے جسے اکیڈمک ایڈوائزر (تعلیمی مشیر) کہتے ہیں۔ اس کا کام ہوتا ہے کہ وہ طلباء کو تعلیمی مشورے دے۔ ان کی تعلیمی ترقی پر نظر رکھے۔ اُن سے اُن کے مسائل ڈسکس کرے اور اگر کسی کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اُسے حل کرنے کی کوشش کرے۔

اچھے ایڈوائزر اس سے بھی ایک قدم آگے جاتے ہیں۔ وہ اپنے طلباء کی زندگی میں دلچسپی

لینے کی کوشش کرتے ہیں۔ معلوم کرتے ہیں کہ طالب علم کی ہُپسپیاں کیا ہیں؟ وہ اپنا وقت ان مشاغل میں گزارتا ہے۔ کہیں وہ ایسے کسی جذباتی مسئلے کا شکار تو نہیں جو اس کی تعلیم کا گردِ دلی بر اثر انداز ہو۔ غالباً انھیں خیالات کے ہمیشہ نظر ایک دلی انھوں نے مجھ سے دریافت کیا۔

”اوصاف۔ تم تو شادی شدہ ہونا؟“

”جی ہاں۔ ابھی شادی کو صرف دو سال ہی تو ہوئے ہیں۔ پھر میں یہاں آگیا۔ ہسائی ایک ننھی سی بیٹی بھی ہے۔“

”تم اپنی بیوی کو یہاں کیوں نہیں بلوایتے۔ تنہا رہنا بڑا مشکل کام ہے۔ بھیجی ہم سے تو نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں تم لوگ کس دل گردے کے ہو کہ بیوی بچوں کو چھوڑ کر ہزاروں میل دور آجاتے ہو۔“

اس وقت تو بات آئی گئی ہو گئی لیکن دو سال بعد جب ہم نے اپنا Comprehensive پاس کر لیا تو رائیڈنگ مصر ہو گئے کہ میں ٹینگ اسٹنٹ کے لیے اٹھائی کروں اور اپنی فیملی کو بلواؤں۔ میں نے اس وقت کہا بھی کہ کل برائٹ اسکالرشپ کے ضابطوں کے تحت میں کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جس کا معاوضہ ڈالروں میں ادا کیا جاتا ہو۔ خیر وہ دوسرا قصہ ہے لیکن ایڈن نے تو اپنا کہا کہ یہی دکھایا۔

یہ بھی سچ ہے کہ ایڈن بنیادی طور پر وہ تھے جسے امریکی زبان میں ”فیملی مین“ کہتے ہیں۔ بال بچوں والا آدمی جس کی زندگی اس کے خاندان کے محور پر گھومتی ہے۔ حد یہ ہے کہ یونیورسٹی میں وہ اپنے دفتر میں کام کرنے کی میز پر ایک گوشے میں اپنے بچوں کی تصاویر اس زاویے پر لکھتے تھے کہ وہ ہمیشہ ان کی نظروں کے سامنے رہیں۔ پہلی بار جب میں نے ان بچوں کی تصاویر دیکھیں تو بے طرح چپک چڑا۔ تین کے تینوں سیاہ فام تھے۔ ایڈن مجھے دیکھ کر مسکرائے۔ یہ ردِ عمل شاید ان کے لیے نیا نہیں تھا بلکہ متوقع ہی تھا۔ ایک لمحے کے لیے میرے ذہن میں یہ خیال بکسلی کی طرح کوئڈا کہ ایڈن نے کسی سیاہ فام عورت سے شادی کی ہوگی۔ ایڈن اس کو بھی بھسانپ گئے۔ قنات سے بولے: ”میں نے ان بچوں کو گود لیا ہوا ہے۔ یہ تینوں آپس میں بھائی بہن ہیں۔ گود لینے والے کے لیے بہتر ہوتا ہے کہ وہ بھائی بہنوں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کریں۔ اس طرح بچوں کی

جذباتی زندگی محفوظ رہ جاتی ہے۔

اوہ مانی گاڈ۔ یہ تو ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں تھا کہ ایک خالص گورا آدمی 'خالص امریکن' ایٹکلوکسیس نسل کا سائندہ، نیلی آنکھوں والا، پروٹسٹنٹ، بوسٹن براہمن، کالی چٹری والے تین سیاہ نام، افریقی نیگرو بچوں کو گود بھی لے سکتا ہے۔ سر پر ازمگ۔ ویری سر پر ازمگ، ان ڈیڈ ہماری نسل تو امریکہ میں نسلی منافرت، فسادات، نسلی علیحدگی پسندی، گورنر جارج ویس، مالکم ایکس اور مارٹن لوتھر کنگ کی خبروں کے ساتھ جوان ہوئی تھی، چشم زدن میں میری نظروں کے سامنے کتنے منظر گھوم جاتے ہیں۔

۶۱۹۶۳

واشنگٹن میں دو لاکھ انسان، مساوی شہری حقوق کی جدوجہد کے لیے مارچ کر رہے ہیں۔ مارٹن براؤنڈ، برٹ نکاسٹر، چوڈی گارلینڈ اور باب ڈائیلن جیسے اداکار اور فن کار زیادہ ناموں کی بانہوں میں بانہیں ڈال کر چل رہے ہیں۔ لیکن میوریل سے مارٹن لوتھر کنگ کی خوبصورت آواز گونج رہی ہے:

"میں نے ایک خواب دیکھا ہے۔ انسانی آزادی اور نسلی برابری کا خواب۔ میرا یہ خواب امریکی روایات کا امین ہے۔ میں نے خواب دیکھا ہے کہ ایک دن امریکن قوم اپنے اس اعلان کا احترام کرے گی کہ دنیا کے تمام انسان برابر پیدا کیے گئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے کہ سابق غلاموں کی اولاد، اور ان غلاموں کے سابق آقاؤں کے بیٹے، ایک میز کے گرد، برابری سے بیٹھے ہوئے ہیں۔ میں نے ایک خواب دیکھا ہے..... میں نے ایک خواب دیکھا ہے.....!!"

۶۱۹۶۳

اباما کا گورنر جارج ویس نسلی علیحدگی پسندی کی پالیسی ختم کرنے پر کسی طرح راضی نہیں۔ اباما میں فسادات جاری ہیں۔

جہاں اینٹ کینٹڈی کو گولی مار دی گئی۔

ایک سفید نام نسل پرست نے ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ کا جسم گولیوں سے بھیلن کر دیا۔
کیلینفورینا سے کلارنڈ کمب درجنوں امریکی شہر جل اٹھے میں امریکی نفرت نے بھبک
رہا ہے۔

ایک سفید نام امریکن پروفیسر کی میز پر تین سیاہ نام بچوں کی تصویریں رکھی ہیں، ان
بچوں کو اس سفید نام نے گولے رکھا ہے۔ بالآخر شفقت اور محبت نے نفرت پر
فتح پائی۔
مارٹن لوتھر کنگ - تمھارا خواب پورا ہوا - تمھارا خواب پورا ہوا۔

آزادی اور برابری، کوکا کولا اور اپل پائی، موٹر کار اور سب اربن یونگ، ویک انڈ
اور پارٹیاں، عظیم امریکی روایات میں شامل ہیں۔ انھیں عظیم امریکی روایات کی پاسداری میں ایڈلن
رائینگ نے شیعے کے طلباء اور اساتذہ کو اپنے گھر پر بارٹی دی ہے۔ ڈیپارٹمنٹ کے طلباء اور اساتذہ
لڑکوں اور لڑکیوں کے ہجوم میں ہم بھی موجود ہیں۔

ایڈلن ہماری طرف گلاس لے کر بڑھے،

”آپ تو جانتے ہیں ایڈلن....“

”ہاں۔ میں جانتا ہوں۔ گڈ ٹیمپرز ڈونٹ ڈریس، لیکن یہ مان الکوک بچ میں نے خاص تمھارے

لیے پھلوں کے رس سے بنایا ہے۔“

سنس رائینگ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان گھری ہوئی ہیں۔

”برائز اینڈ گار“ جانتے ہو ایڈلن نے یہ مکان خود ڈیزائن کیا ہے۔ اس میں کسی آرکیٹیکٹ

کا ہاتھ بھی نہیں لگا۔ تین سال تک ایڈلن نے لائبریری میں آرکیٹیکچر کی کوئی کتاب پڑھے بغیر نہیں

چھوڑی۔ خود مزدوروں کے ساتھ لگے رہے۔ خود کڑیاں جھیلیں، ٹامالیں لگائیں۔ مانی پور ہڑ بند۔

(My poor husband)

ایڈن اور میں ایک بار پھر ٹکرائے۔

”ایڈن۔ میں نہیں جانتا تھا کہ تم اکانومٹ ہونے کے ساتھ آرکیٹیکٹ بھی ہو

قابلِ تعریف!“

ایڈن کے ہنسن پر ایک بھیکلی مسکراہٹ آگئی۔

”گرہ میں مال نہ ہو تو کیا کچھ نہیں کرنا پڑتا“

کیا کیا یہ ناچ ہم کو نچاتی ہیں روٹیاں

۶۱۹۷۷

جولائی کے چھینے میں ہم پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر ہندوستان واپس آگئے۔ واپسی کے

تین چار مہینے کے بعد ہی ہمیں شعبہ معاشیات سے ایک خط موصول ہوا جس کا متن درج

ذیل ہے :

”ہم آپ کو انتہائی افسوس سے یہ اطلاع دیتے ہیں کہ ہائے ساتھی

اور آپ کے استاد ڈاکٹر ایڈن رائٹنگ کینسر کے مرض سے وفات

پاگئے۔ مرحوم کی یاد میں ڈپارٹمنٹ ایک چیر قائم کر رہا ہے ہم آپ

سے یہ اُمید رکھتے ہیں کہ دیگر تمام سابق طالب علموں کی طرح آپ بھی

ان کی یادگار قائم رکھنے میں دل کھول کر حصہ لیں گے۔“

کارِ جہاں بے ثبات !

کارِ جہاں بے ثبات !! ♦♦

ہندوستان کی تحریک آزادی اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری

عظیم الشان صدیق

جو قومیں اپنے معنوں اور مجاہدین کو فراموش کر دیتی ہیں تاریخ بھی انھیں معاف نہیں کرتی۔ ہندوستان کی تحریک آزادی سید احمد شہید (متوفی ۱۸۳۱ء) سے مولانا حفیظ الرحمن (متوفی ۱۹۶۲ء) تک ہزاروں مجاہدین آزادی کے نام وابستہ ہیں لیکن ہم نے کتنے لوگوں کو یاد رکھا ہے۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری بھی انہی حضرات میں ہیں جنھیں ہم نے فراموش کر دیا ہے حالانکہ وہ آل انڈیا کانگریس کے نہ صرف دس سال جنرل سکریٹری رہے تھے بلکہ کئی بار صدر بھی منتخب کیے گئے تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے ملک و قوم کی جو خدمات انجام دی ہیں اسے ہندوستان کی تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

ہندوستان کی مکمل آزادی کی تجویز اگرچہ کانگریس کے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء میں منظور کی گئی تھی لیکن اس کی آزادی اور آزاد ہندوستان کا تصور ڈاکٹر انصاری کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا جس کا اندازہ خطبہ صدارت کے اس اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے آل انڈیا کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۷ء کے موقع پر دیا تھا:

’جس سوراج کے لیے ہم برسرِ پیکار ہیں وہ نہ تو ہندو راج ہوگا اور نہ ہی مسلمان راج۔ یہ ایک مشترکہ راج ہوگا۔ ہم ہندوستان کو ایک قوم میں ڈھال سکتے ہیں جو ایسے پختہ غم اور مضبوط ارادے کی مالک ہوکر

اپنے عظیم نصب العین کے راستے میں بڑی رکاوٹ کو دور کر کے اور دنیا کی اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کرنے کے قابل ہو۔

(ماخوذ از خطبہ صدارت، آل انڈیا کانگریس اجلاس

مدرسہ ۱۹۲۰ء، ۱۹۲۰ء)

یہ افسانہ ہندوستان کی تحریک آزادی اور اس کے غم اور نصب العین کا نہ صرف دشاویزی ثبوت پیش کرتا ہے بلکہ ایسا آئینہ بھی ہے جس میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی شخصیت اور فکر و نظریہ کے نقوش بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

تحریک آزادی کے بیشتر قائدین کی طرح ڈاکٹر انصاری کا شمار بھی ان چند تاریخ ساز شخصیتوں میں ہوتا ہے جنہوں نے تکمیل علم اور بیداری شعور کے منازل اگرچہ انگلستان میں طے کیے تھے اور ملت و علامی کے احساس، حب الوطنی اور قومیت کے جذبات نیز علمی و سائنسی فکر و نظر کے ساتھ ہندوستان واپس آئے تھے لیکن ان کی شخصیت کو چلا اس تحریک نے عطا کی تھی جس کے نتیجے میں ہندوستان کو آزادی نصیب ہوئی۔ البتہ دیگر قائدین کی طرح وہ صحافت یا وکالت کے راستے سے میدان سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ یہ ان کے لیے خدمتِ خلق اور انسان دوستی کے عظیم پتھر طبعیات کا ایک حصہ تھا جس سے ان کی شخصیت کو نہ صرف متنوع اور منفرد بنا دیا تھا بلکہ ان تمام اخلاق حسنہ، خوش اخلاقی، زندہ دلی، ممانعت و خودداری، وسیع القلبی، شرافت، ہمان نوازی، ہمدردی و ایثار اور بے لوث خدمت سے بھی آراستہ کر دیا تھا جو پیشہ کا لازمی جز ہی نہیں بلکہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر بھی ہیں۔ اسی پیشہ، شخصیت اور مزاج کی وجہ سے انھیں مواقع حاصل ہوئے تھے کہ وہ عوام اور خواص دونوں کا یکساں طور پر ایسا اعتماد حاصل کر سکے تھے جس کے بغیر قومی، سیاسی اور سماجی خدمات کو انجام دینا اور مختلف طبقات اور پیشوں کے مابین ربط و اتحاد قائم کر کے انھیں متحد کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور یہ ان کی ایسی خدمت تھی جسے دیگر سیاسی رہنما بحسن و خوبی انجام نہیں دے سکتے تھے۔

ڈاکٹر انصاری کے بارے میں عام طور پر یہ شہور ہے کہ وہ نہ صرف غریبوں کا مفت علاج کرتے تھے بلکہ ان کو دوا اور دوا کا خرچ بھی اپنی جیب سے ادا کرتے تھے۔ البتہ امراء و رؤسا اور والین

ریاست کے لیے ان کے مشرب میں کوئی رعایت نہیں تھی اور یہی وہ واحد ذریعہ آمدنی بھی تھا جس نے انہیں معاشی مسائل سے اس طرح بے نیاز کر دیا تھا کہ وہ قومی خدمت کے کاموں میں حصہ لے سکتے تھے۔

اس پیٹے اور فن کے تعلق سے ان کی حقیقی خدمات صرف یہی نہیں ہیں کہ انہوں نے طب جدید و جہے اس زمانے میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا عوام اور خواص میں مقبول بنایا بلکہ اس کے لیے ایسی بلتوں انہیں بھی قلم کی تھیں جس کی وجہ سے جدید و قدیم طریقہ علاج کو ایک دوسرے کے قریب آنے کا موقع مل سکے۔ ان تمام کوششوں میں بے شک وہ ہندوستانی فقہ الفطر سے سوچتے تھے لیکن اس سہمی دہل کی تربیت سے لاک اسپتال لندن کی رجسٹرار شپ اور چرچنگ کراس اسپتال کی اڈوس سرجن شپ اور لندن کے مشہور ماہر فن اور شاہ انگلستان کے انجیری سرجن ڈاکٹر اسٹینٹن ہائیڈ کی سرپرستی بھی شامل تھی جس نے انہیں نہ صرف جدید مغربی علوم اور اعلیٰ طبقے سے متعارف کرایا تھا بلکہ ان سے ربط و تعلق اور اعتماد کے ایسے مواقع بھی فراہم کر دیے تھے کہ ادھوت وقت کے ارادوں خدمت ملی اور پالیسیوں سے برکت آگاہی حاصل کر سکتے تھے اور قومی خزانوں کو اس سے باخبر رکھ سکتے تھے۔ اور غالباً یہی وہ وجہ بھی تھی کہ انہوں نے لندن سے ۱۹۱۰ء میں واپس کے بعد پانہ تخت کلکتہ یا جید آباد کے بجائے دہلی کو اپنے میڈل مل کے لیے منتخب کیا تھا۔ حالانکہ وہ دولت عثمانیہ کے اسکالرشپ پر تعلیم حاصل کرنے کے لیے لندن گئے تھے اور حیدرآباد میں انہیں شخصی ترقی منصب اور اعزاز کے تمام مواقع بھی حاصل تھے لیکن یہ قومی خدمت کا جذبہ ہی تھا جو انہیں اپنے وطن غازی پور اور وطن ثانی حیدرآباد سے دہلی کھینچ لایا تھا تاکہ وہ دار الخلافہ کی تبدیلی سے ایک سال قبل وہاں اپنے قدم جما سکیں اور حکام وقت میں اثر و رسوخ اور رشتہ قائم کر کے قبل از وقت احکامات کے بارے میں اطلاعات حاصل کر سکیں۔ یہی وجہ تھی کہ لاٹریس کے سرگرم رکن ہونے کے باوجود وہ کبھی گرفتار نہیں ہوئے بلکہ دوسروں کو بھی اس سے مخفونہ دکھائے۔ ڈاکٹر انصاری کے بارے میں آج یہ اندازہ لگانا کتنا مشکل ہے کہ وہ کیسی عجیب و غریب شخصیت کے مالک تھے کہ حکومت اور عوام، باغی اور سرکار، مجاہدین آزادی اور سامراجی جبر و استبداد دونوں سے ربط و اتحاد کے باوجود انہیں کبھی مشکوک اور مشتبہ نہ لگا ہوں سے نہیں دیکھا گیا بلکہ دونوں ہی ان کے خلوص اور نیک نیتی کے قائل رہے۔

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن عوام کے فوائد اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پیٹے ہی سے شعوری طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحت (ایشی یا ابنِ الوقی) کا نام اس پلہ نہیں دے سکتے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، احواز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ کمایا وہ بھی عوام کی فزکد کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائٹس عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس فکر و نظر کے حامل تھے وہ محض ملی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات و سیاست مکتبِ ملی اور طریقہ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجل خاں، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُرجوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دہلی میں مستقل قیام کیا

اور مطلب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراکم ارتباط و

محبت قائم ہو جائے۔"

(حیات ۱ جلد)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، پیرزنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجاہدے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے عہدِ صحن کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریک آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی تقسیم بنگال اور فیصیح بنگال کی تحریک نے اس میں حرارت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے
 تین مہرہ میں روح پھونکنے کا کام خلافتِ تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں
 کے ظلم و ستم کی غوئیں دانتیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے ذمہ داری غم و حسد، غلائی اور
 ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور
 پر تقویت پہنچائی تھی اور مہاتما گاندھی کو ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی
 قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کارکنوں پر گئے تھے
 ورنہ خلافتِ تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیڑا اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج
 پسند کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پرجوش
 تقریروں کے ساتھ مہاتما گاندھی کی سنجیدہ امتین آواز اور نرم لب و لہجے نے عوام کے دلوں میں اس
 طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرون ہند پیچانے کا فرض ڈاکٹر
 انصاری کی قیادت میں طبی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات
 کے اعتبار سے دور رس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات
 کا ترجمانی بن کر بیرون ملک انہماق و کام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ایک ایسی قوم سے ہندوستانی
 عوام اور سیاسی تحریکات کا مین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مددگار بنی ہوئی تھی جو نہ صرف
 اپنی آزادی اور حریت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم
 جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی
 اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت
 کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی
 لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں :

"اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک
 کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی
 کی دہرے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب
 پہنچی کہ ہندوستانی مسلمانوں نے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

ڈاکٹر انصاری نے اپنے لیے جو راہ منتخب کی تھی وہ پُرخطر اور مشکل ضرور تھی لیکن ولیم کے فرائض اور خدمتِ خلق کے لیے اس وقت شاید یہ ضروری تھی اور عصرِ حاضر کے تقاضے بھی یہی تھے جس کے لیے انھوں نے خود کو پہلے ہی سے شوریٰ طور پر تیار کر لیا تھا جسے مصلحتِ انڈیشی یا ابنِ ارقمی کا نام اس لیے نہیں دے سکے کیونکہ انھوں نے اپنے لیے کبھی کسی منصب، اعزاز یا رعایت کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ جو کچھ لکھا وہ بھی عوام کی نذر کر دیا۔

ڈاکٹر انصاری نے جو لائحہ عمل اختیار کیا تھا اور وہ جس منکر و نظر کے حامل تھے وہ محض ملی اور یک طرفہ نہیں تھا۔ لندن کے قیام کے دوران اگر انھوں نے اہلِ برطانیہ کی نفسیات و سیاست، حکمتِ ملی اور طریقہ کار اور طرزِ حکومت سے واقفیت حاصل کی تھی تو لندن ہی میں انھیں پہلی بار حکیم اجل خاں، مولیٰ لال نہرو، جواہر لال نہرو اور دیگر سیاسی رہنماؤں اور افراد سے ملنے اور ان کے عزم و ارادوں سے واقفیت حاصل کرنے اور رشتے استوار کرنے کا موقع ملا تھا جو وقت کے ساتھ ساتھ ایسی دائمی دوستی اور رفاقت میں تبدیل ہو گئے تھے کہ ہندوستان واپس آنے کے بعد انھیں اجنبیت، بے گانگی اور محرومی کے احساس سے دوچار ہونا نہیں پڑا اور دہلی آنے پر حکیم اجل خاں اور دیگر حضرات نے ان کا ایسا پُر جوش استقبال کیا کہ انھیں اپنی سمت و راہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی جس کا اظہار ڈاکٹر انصاری نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"۱۹۱۰ء میں جب کہ ہندوستان واپس آکر میں نے دہلی میں مستقل قیام کیا

اور مطلب شروع کیا۔ حکیم صاحب کی اور میری یکجہتی اور گہرے مراسم ارتباط و

محبت قائم ہو جائے۔"

(حیاتِ اجل)

ایسی ہی ایک تحریر میں ڈاکٹر انصاری نے لندن میں حکیم اجل خاں سے اپنی پہلی ملاقات، چیرنگ کراس اسپتال کے معائنے اور حکیم صاحب اور ڈاکٹر بائیڈ کے ساتھ مجاہدے اور مباحثے کا ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں حضرات کی شخصیت کے غمگین پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے جس کا ایک اہم پہلو ترکی کے مجروحین کی امداد کے لیے بھیجے جانے والے طبی وفد کی قیادت کے لیے ڈاکٹر انصاری کے انتخاب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کی تحریک آزادی ابتدائی مراحل

میں تھی تقسیم بنگال اور تفریق بنگال کی تحریک نے اس میں حریت ضرور پیدا کی تھی لیکن اس کے
 تین مڑے میں روح چھوٹنے کا کام خلافت تحریک نے انجام دیا تھا جس نے یورپ اور ایشیا میں انگریزوں
 کے ظلم و ستم کی غمیں دانتیں ہندوستانی عوام کے سامنے پیش کر کے نہ صرف غم و حسد، غلائی اور
 ذلت کے احساس کو بیدار کیا تھا بلکہ آزادی اور حریت پسندی کے جذبات اور خواہشات کو بھی غیر معمولی طور
 پر تقویت پہنچائی تھی اور ہاتھ گاڑھی کہ ہندوستانی سیاست میں داخل ہونے اور کل ہند سطح پر قومی
 قیادت کا ایسا حصہ بننے کے مواقع فراہم کیے تھے کہ آہستہ آہستہ وہ عوام کی توجہ کام کر رہے گئے تھے
 ورنہ خلافت تحریک سے پہلے عوام تو کیا خواص میں بھی انھیں ایک بیڑا اور جنوبی افریقہ میں ایک احتجاج
 پسندی کی حیثیت سے جانتے تھے لیکن مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کے طوفانی دوروں اور پُرجوش
 تقریروں کے ساتھ ہاتھ گاڑھی کی سنجیدہ متین آواز اور نرم لب دلچسپ نے عوام کے دلوں میں اس
 طرح گھر کر لیا کہ لوگ علی برادران کو ہی بھول گئے لیکن ان کے پیغام کو بیرون ہند پنپانے کا فرض ڈاکٹر
 انصاری کی قیادت میں طبعی وفد نے انجام دیا جو تعداد کے اعتبار سے اگرچہ کمتر تھا لیکن اپنے اثرات
 کے اعتبار سے دور رس نتائج کا حامل تھا۔ یہ پہلا ہندوستانی وفد تھا جو عوام کے جذبات اور خواہشات
 کا ترجمانی بن کر بیرون ملک آواہ و اقوام کی مدد کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ایک ایسی قوم بے ہندوستانی
 عوام اور سیاسی تحریکات کا بین الاقوامی سطح پر رشتہ استوار کرنے میں مددگار بنی تھی جو نہ صرف
 اپنی آزادی اور حریت پسندی کے لیے مشہور تھی بلکہ ہندوستانیوں کی طرح سامراجی قوتوں کے ظلم و ستم،
 جبر و استبداد کی شکار تھی اور ان کے خلاف اپنی سالمیت اور آزادی کے لیے جدوجہد میں مصروف تھی
 اور ہندوستان کی غلامی سے نجات میں معاون و مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ اس وفد کی اہمیت اور افادیت
 کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے اس کا اندازہ اس زمانے کے اخبارات سے بخوبی
 لگایا جاسکتا ہے۔ میں یہاں قاضی عبدالغفار کے ایک مختصر سے اقتباس پر اکتفا کرتا ہوں :

”اس وفد نے جو بڑا کام کیا وہ یہ تھا کہ ہندوستان اور غیر ممالک

کے درمیان دروازے کھول دیے۔ ہندوستان اپنی مسلسل غلامی

کی وجہ سے باہر کی دنیا سے بے تعلق تھا اس کی غلامی پر پہلی ضرب

یہی لگی کہ ہندوستانی مسلمانوں کے اس وفد نے غیر ممالک کے لوگوں سے

اتصال پیدا کر دیا اور بین الاقوامی دنیا کی طرف اپنی غلام قوم کو بھی راستہ بتا دیا یہ شخص کسی ایک فرسے یا مذہب کا معاملہ نہ تھا بلکہ وسیع تر نظر سے دیکھا جائے تو یہ تمام ہندوستان کی اجتماعی زندگی کو بین الاقوامی سیاست سے قریب لانے کا سلسلہ تھا جس کا آغاز ڈاکٹر انصاری کے وفد سے ہوا۔ بعد کو دوسرے ہندوستانی لیڈروں نے اس راستے پر بہت سی مسافت طے کی اور آج تو پنڈت جواہر لال جیسے لیڈروں کی وجہ سے ہندوستان 'ایشیا اور یورپ کے بین الاقوامی نقشے میں اپنا ایک ممتاز مقام رکھتا ہے۔ اس بین الاقوامیت کا آغاز بلاشبہ ڈاکٹر انصاری کے وفد ہی نے کیا تھا۔"

(حیاتِ اجل صفحہ ۱۲۴)

لیکن اس طبعی وفد 'خلافت تحریک اور ہندو مسلم اتحاد کا ایک منفی رد عمل یہ بھی ہوا کہ برطانوی سرکار نے بھوٹ ڈالو اور حکومت کرو کی اپنی پالیسی کو مزید تیز کر دیا اور ملک میں فسادات بھوٹ پڑے۔ لیکن اسی شدت سے قومی لیڈروں کے غم و اراادوں کو بھی تقویت ملی اور وہ لوگ جو عملی سیاست میں حصہ لینا نہیں چاہتے تھے میدانِ سیاست میں کود پڑے۔ اس اجتماعی اثرات سے قطع نظر اگر انفرادی حیثیت سے اس طبعی ذمہ کا (جو تقریباً ایک سال وہاں رہا) جائزہ لیا تو یہ ڈاکٹر انصاری کی عملی سیاست میں شرکت، شہرت و مقبولیت، مصروفیت اور جنگ و پیکار میں مبتلا اقوام کے غم و حوصلے کا قریب سے مشاہدہ کرنے اور فکر و عمل کی سطح پر رشتہ اُلفت استوار کرنے کا ایسا دیباچہ نظر آتا ہے جس کا سلسلہ ڈاکٹر انصاری کی زندگی کے آخری لمحوں تک پھیلا ہوا ہے اسی کے بعد یہ ممکن ہو سکا کہ وہ ڈاکٹر بھوت دہی، عارف رؤف بے اور خالدہ ادیب خانم جیسی ترکی کی شخصیتوں اور اہل فکر و نظر کو ہندوستان آنے کی دعوت دے سکے۔

اس طبعی وفد کو اہل ہند نے جس جوش و خروش کے ساتھ رخصت کیا تھا اور اس وفد کی خدمات نیز ترکی کے حالات کے بارے میں وقتاً فوقتاً جو خبریں اخبارات میں شائع ہوتی رہتی تھیں۔ اس نے ڈاکٹر انصاری کی عظمت اور اعتماد کو اس طرح تقویت پہنچائی تھی کہ وہ زندگی کے آخری لمحات

ہیک ملک کی ناخوش گوار فضا اور ناسامہ حالات کے باوجود خود کو عملی سیاست اور قومی و سماجی کاموں سے علیحدہ نہیں رکھ سکے اور ابتدا ہی میں ان کا نام سیاسی جماعتوں، تحریکوں اور ہنسٹوں کی انگلی صفت میں اس طرح لازمی عنصر کی حیثیت سے شریک سمجھا جانے لگا کہ اکثر مسائل و مصائب ان کے اثر و اثر ناخن تدبیر کے محتاج بن کر رہ گئے اور جب یہ طبعی وفد ۴ جولائی ۱۹۱۳ء کو ہندوستان واپس آیا تو یہاں کی فضا پر کانپور مسجد اور مسلم یونیورسٹی کے دستور اساسی کے بدل چھائے ہوئے تھے۔ اس لیے انھیں مجروحین کی دیکھ بھال کے لیے حکیم اجمل خاں کے ساتھ کانپور جانا پڑا پھر انھیں اس کمیٹی میں ممبر کی حیثیت سے بھی شریک ہونا پڑا جو مسلم یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسنگرن نار ممبر تعلیمات سے گفتگو کے بے تسکین دی گئی تھی۔ لیکن اس وفد کو کامیابی نہیں ملی اور ناکامیور یونیورسٹی کے سلسلے میں سرسید کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

۱۸-۱۹۱۴ء کا زمانہ یورپ میں پہلی جنگ عظیم، انقلاب روس، ہندوستان کی صنعتی ترقی، سیاسی تعطل، امیدوں اور وعدوں کا، درہم-ابتدائی زمانے میں انگریز مولانا محمد علی نے کاریڈ کے ذریعے اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اہلال کے ذریعے ترکوں کی ہمہ ردی میں جس طرح رائے عامہ اور سیاسی شعور کو بیدار کیا تھا۔ اس نے حکومت کو اس طرح خوفزدہ کر دیا تھا کہ نہ صرف دونوں اخباروں پر پابندی عائد کر دی گئی بلکہ ان دونوں رہنماؤں کو بھی نظر بند کر دیا تھا جس نے عوام کو بھرپور متعلق کر دیا اور دہائی کے مطالبے نے تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کی قیادت بھی ڈاکٹر انصاری کو کرنی پڑی۔ اس لیے اکثر طبے ان کی قیام گاہ وہاں نام، دریا گنج دہلی پر منعقد کیے جاتے تھے لیکن یہ نازک دور تھا اور جنگ عظیم کے خاتمے سے بہت سی امیدیں وابستہ تھیں۔ اس لیے ڈاکٹر انصاری، حکیم اجمل خاں اور مہاتما گاندھی کو تحریک ملتوی کر کے برطانوی حکومت سے وفاداری اور حمایت کا اظہار کرنا پڑا اور انھوں نے اپنی کوششوں کا رخ ہندو مسلم اتحاد اور مسلم لیگ اور کانگریس کے مابین صلح اور مصالحت کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ان دونوں جماعتوں کے درمیان میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء کا معاہدہ ظہور میں آیا۔ لیکن ان کی زندگی میں ٹکروں، جرات، بے باکی اور جہد مسلسل کا وہ حقیقی دور ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا جب جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریزوں کی وعدہ خلافی، روٹ ایکٹ کی اشاعت و نفاذ اور ترکوں کے ساتھ سامراجی طاقتوں کے ناروا سلوک نے عوام کو اس طرح مشتعل کر دیا کہ تمام ہندوستان

اس کی پیٹ میں لگایا۔ ہاتھ گاڑھی کے سستیہ گرو کا آغاز، جلیان والا باغ کا خونى حادثہ، خلافت کیٹی کا قیام، آل انڈیا مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر انصاری کا پُرجوش خطبہ استقبالیہ وغیرہ سب اسی سلسلے کی ایسی کڑیاں ہیں جو ایک نرم دل انسان کے باغیانہ تیوہ کی نشاندہی کرتی ہیں جس کے نتیجے میں حکومت نے اس خطبے کو ضبط کر لیا۔

اس خطبے میں ڈاکٹر انصاری نے جہاں اہل یورپ کی پُرفریب پالیسی، اسلامی حکومتوں کے خلاف تشدد پسندانہ عمل، قتل و غارت گری، لوٹ مار اور کروفریہ کی دانشگاہ الفاظ میں مذمت کی تھی وہاں انھوں نے خلافت تحریک کو وطن دوستی اور ہندو مسلم اتحاد کا منظر قرار دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کا ذہن نہایت واضح، اندازِ نظر حق پسندانہ اور طرزِ عمل معتدل اور متوازن تھا جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی لگایا جاسکتا ہے:

”ہمارا یہ غیر متزلزل عقیدہ ہے کہ ایک سچا مسلمان ہمیشہ ایک سچا وطن پرست ہوگا۔ اگر ہم مسلمان ترکی و ایران کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں تو ساتھ ہی ہمارے طرزِ عمل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ہم اپنے ہم وطنوں کے حقوق کی حمایت کرتے ہیں جو غیر حاکم میں مقیم ہیں کسی سے کم نہیں ہیں وہ حق پرست احمد محمد کچاویہ ہندوستان کا ہی ایک مسلمان تھا جو جنوبی افریقہ میں عرصے تک لڑتا رہا اور آخر تک ہمارے حقوق کے اس شیر دل علمبردار مسٹر گانڈھی کی جانشینی کا پورا حق کرتا رہا۔“

(بحوالہ متحدہ یکب خلافت)

یہ خطبہ استقبالیہ آئندہ پیش آنے والے واقعات کے لیے ایسا دیباچہ ثابت ہوا کہ تحریک خلافت کی ترک موالات جیسی تحریک ہندوستان کی قومی سیاست کا حصہ بن گئی اور تمام سیاسی جماعتیں اس کے پرچم کے نیچے متحد ہو گئیں۔ اور مسلم یونیورسٹی کے بطن سے جامعہ ملیہ اسلامیہ جیسے تعلیمی ادارے کو ۱۹۲۰ء میں ظہور میں آنے کا موقع مل گیا تاکہ تعلیم و تدریس کے ساتھ قومی خدمت کے کاموں کو بھی بخوبی انجام دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا ہی سے جامعہ کو ہاتھ گاڑھی، مولانا محمد علی، حکیم جہیل خاں اور ڈاکٹر انصاری جیسے قومی رہنماؤں کی سرپرستی حاصل رہی۔

ڈاکٹر انصاری اگرچہ مسلمانوں کی مختلف سیاسی جماعتوں مسلم لیگ، ائذین مسلم کانفرنس، خلافت کیٹی، نیشنلسٹ احرار خالی خدمت نگار اور جیتہ العلماء، دفیو سے کسی نہ کسی سطح پر وابستہ رہے تھے۔ لیکن سیاست میں ان کا نقطہ نظر اور طرز عمل ہمیشہ نہ صرف یکساں اور قومی رہا بلکہ وہ ہمیشہ مسلم جماعتوں کو قومی تحریک اور کانگریس کے قریب لانے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اور عمرانی دور اور مشکل حالات میں بھی گاندھی جی کو ان کی حمایت حاصل رہی۔ ۱۹۲۰ء میں جب وہ ناگپور میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کر رہے تھے اُس وقت بھی وہ کانگریس کے جنرل سکرٹری تھے اور یہ اعزاز انھیں صرف اسی سال حاصل نہیں ہوا تھا بلکہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۶ء، ۱۹۲۹ء، ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں انھیں کانگریس کا جنرل سکرٹری بننے کے لیے مجبور کیا تھا جسے ڈاکٹر انصاری پر عوام و خواص اور سیاسی رہنماؤں کے غیر معمولی اعتماد و اعتبار اور ان کی صلاحیتوں کا ایسا اقرار بھی کہا جاسکتا ہے جس کی دوسری مثال مشکل ہی سے نظر آتی ہے۔

ڈاکٹر انصاری کی بہتر صلاحیتوں کا اظہار کانگریس کے مدراس اجلاس ۱۹۲۴ء کا وہ خطبہ صدارت بھی ہے جس کے آئینے میں قومی و بین الاقوامی سیاست پر اس کی نظر قومی اتحاد اور آزادی کی بے پناہ خواہش، تنظیمی و تعمیری ذہن اور گہرے سیاسی و سماجی اور معاشی شعور کا روشن عکس دیکھا جاسکتا ہے۔ اس خطبے میں انھوں نے پچھلے ہوئے ساتھیوں کی دوبارہ آمد پر نہ صرف خوشی اور مسرت کا اظہار کیا تھا بلکہ غیر ملکی دہلی گیٹوں کی موجودگی کو ہندوستان کی آزادی کے لیے نیک فال بھی قرار دیا تھا۔ اس خطبے سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ملکی اور غیر ملکی معاملات پر ان کی نظر کتنی گہری تھی اور ان کے خیالات کتنے ترقی پسندانہ اور فکر میں کیسی سیاسی اور ملی بصیرت تھی اور وہ محض پرجوش سیاسی قائد ہی نہیں تھے بلکہ ایسے مدبر اور رانا بھی تھے جو منصوبہ بندی، حکمت عمل اور ضبط و تحمل پر یقین رکھتے تھے جس کا عکس اس اقتباس میں بھی موجود ہے:

”آج بدرجہ اس بات کا احساس کیا جا رہا ہے کہ دنیا کے مختلف

ممالک میں سیاسی مسائل کا ایک گہرا رشتہ قائم ہے اور یہ کہ

ہندوستان کی اقتصادی اور سیاسی غلامی سے انسانیت کی پُر امن

ترقی اور بالخصوص برطانیہ عظمیٰ کے مزدوروں کو شدید خطرات لاحق

ہیں۔ آج جب کہ شہنشاہی اور سرمایہ دارانہ مفادات کی طرف سے
ہندوستان کے خلاف اتہام سازی اور مظلما تر جانی کی ایک ہم
جاری ہے ہمیں اس جگہ ہمارے سمندر پار ممتاز ڈیلی گیٹوں کی موجودگی
نے اس بات کی امید دلائی ہے کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں ہماری
طرح شہنشاہیت اور سرمایہ داری کی لوٹ کے شکار ہونے والے ہاں
بھائی بندوں نے اس بات کا احساس کر لیا ہے کہ مشترکہ دشمن کا
مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد اور متحدہ اقدام کی ضرورت ہے۔“
(خطبہ، صدارت)

ڈاکٹر انصاری کے دل میں قومی مسائل کو مشترکہ کوششوں کے ذریعے حل کرنے کی یہ خواہش
اس قدر شدید تھی کہ انھوں نے اس خطبے میں جہاں افریقہ کے غلام ممالک کے حوالے سے برطانیہ کے ظلم و
ستم کو ہر ملامت بنایا تھا وہاں آزادی اور غلامی کے ان بنیادی اور اقتصادی پہلوؤں کی طرف
بھی واضح اشارے کیے تھے جن کے حقیقی شعور کے بغیر قوموں کو آزادی نصیب نہیں ہوتی ہے۔ اس
خطبے میں انھوں نے برطانیہ کو یہ یقین دلانے کی کوشش بھی کی تھی کہ سیاسی اور اقتصادی جو سے
میں بندھے ہوئے بیزار اور دشمن مقبوضہ ہندوستان کے مقابلے میں آزاد ہندوستان اس کے مال کا
بہتر گاہک ہو سکتا ہے، اور آزادی کے بعد ان کی یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ ڈاکٹر انصاری نے
اس خطبے میں مکمل آزادی کا وہ تصور بھی پیش کیا تھا جسے کانگریس نے اپنے لاہور اجلاس ۱۹۲۹ء
میں ہر دوپورٹ کی شکل میں دہرایا تھا۔

ڈاکٹر انصاری ہندوستان کی آزادی اور خود مختاری کو صرف ہندوستان کی ترقی اور امن و
سلامتی کے لیے ہی ضروری تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی دور میں نگاہیں اسے ایشیائی اقوام کی آزادی
سالیات اور بین الاقوامی امن و سلامتی کی علامت سمجھتی تھیں وہ جہاں مشترکہ جدوجہد اور مشترکہ محاذ پر
یقین رکھتے تھے وہاں ان کا یہ بھی ایمان تھا کہ قومیں اپنی آزادی اپنے نظم و ضبط، داخلی اور خارجی تنظیم
اور تحریک کے ذریعے حاصل کر پاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ نہ صرف ہندو مسلم اتحاد اور تنظیم پر زور
دیتے تھے بلکہ اُسے قومی تحریک کا لازمی عنصر اور ملک کی سلامتی اور آزادی کا ایسا ضروری حصہ بھی قرار

دیتے تھے جس کے لیے وسیع اعلیٰ حقیقت پسندی، سماجی مساوات اور عوام تشدد ہی بہتر ذرائع ہو سکتے ہیں۔ ایک حقیقی قائد کی طرح ڈاکٹر انصاری کی سرگرمیاں صرف سیاست تک ہی محدود نہیں تھیں۔ وہ سیاست میں اخلاق اور سماجی و اصلاحی کاموں اور عام انسانوں کی نلاح اور بہبود کے کاموں کو بھی ضروری خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی زندگی کا کوئی پہلو ان کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھا۔ چھوٹ بھات کے مسائل، موپلوں کے مصائب، مزدوروں کی پست حالی، کسانوں کی پسماندگی، عوام کی غربت و افلاس، نچلے متوسط طبقے کی خستہ حالی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کی کمزوریاں، طبقہ نرواں کے ساتھ ظلم و ناانصافی، قومی صحت اور دہائی امراض کے لیے فکر مندی، ورزش کی اہمیت، بچوں کی شرح اموات میں اضافہ، برہانم کی کثرت اور قومی تعلیم کے مسائل وغیرہ سب کو وہ اپنی توجہ کا مستحق سمجھتے تھے۔ اپنے خطبے صدارت میں بھی انھوں نے حکومت اور عوام کی توجہ اس طرف مبذول کی تھی۔

سر سید کی طرح ڈاکٹر انصاری بھی ان تمام معائب و مصائب کا سبب عام جہالت اور تعلیم کے فقدان کو سمجھتے تھے۔ اس لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے ان کا تعلق محض رسمی نہیں تھا بلکہ یہ ان کے تصورات اور خیالات کا اظہار اور خدمت کا ایک وسیلہ بھی تھا اس لیے وہ جامعہ کو برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف مالی امداد دیتے رہے بلکہ امیر جامعہ کی حیثیت سے اس کی بہنائی اور سرپرستی بھی کرتے رہے۔ جامعہ ملیہ سے ان کی جو توقعات وابستہ تھیں اس کا اندازہ جامعہ کے ان معاهد اور دستور پھل سے لگایا جاسکتا ہے جس کی تشکیل و قیام میں ان کا علم و تجربہ اور بصیرت شامل ہے۔

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر انصاری کا نقطہ نظر روایتی یا رجعت پسندانہ نہیں تھا بلکہ وہ تعلیم کو انسانی شخصیت و سیرت اور صلاحیتوں کے اظہار اور تہذیب کا ایسا ذریعہ تصور کرتے تھے جو تجسس و لاشعش، خنک اور قوتِ عمل کو تقویت پہنچا کر انسان میں خود اعتمادی کے ایسے جوہر پیدا کرتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد میں شریک ہو کر انسان اپنی منزل تک پہنچ چکتا ہے۔ اسی لیے وہ سیاسی آزادی کی طرح تعلیم میں بھی شخصی آزادی کے قائل تھے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی یوم تاسیس ۱۹۲۷ء کو موقع پر انھوں نے بچوں کے رسالے پیامِ تعلیم کے لیے جو پیغام بھیجا تھا اس میں بھی تعلیم کے اس پہلو پر زور دیا ہے جس کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

”ساہا سال سے بچوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد میں تمھیں یہ نصیحت کرتا ہوں اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اس پر کاربند ہوئے تو تمھارا ذہن پوری

طرح نشوونما پائے گا اور تم بڑے ہو کر اچھے آدمی بنو گے۔ تمہاری سیرت پر ایسے پردے نہیں پڑیں گے جو اس کی اصلیت کو چھپائیں اور وہ نصیحت یہ ہے کہ تم اکیلے ہو یا اوروں کے ساتھ اپنے کمرے میں ہو یا مدرسے میں یا کھیل کے میدان میں ہر جگہ اور ہمیشہ وہ کروں جو پہلے تمہارا من چاہتا ہے۔ اپنی اصلی دلی خواہش کو دباؤ مت دے۔ دوسروں سے ڈر کر یا دوسروں کو خوش کرنے کی خاطر دوسروں کی خواہ خواہ نکرو۔ خود اپنی اچک سے کام کرو۔ ایسا کرو گے تو تمہارا ذہن 'تمہاری سیرت' تمہارا جسم، سب کے سب وہ اچھی سے اچھی شکل اختیار کریں جس کے حاصل کرنے کی صلاحیت و قدرت اس میں رکھی گئی ہے۔"

(بحوالہ جامعہ کی کہانی)

پرنیک دل، نیک سیرت انسان کے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے ایسے کلمات ہیں جو بچوں اور بڑوں دونوں کے لیے یکساں طور پر چمنہ ہدایت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خود ڈاکٹر انصاری کی زندگی بھی نظریے کے اس اصول پر قائم تھی لیکن فرد کی آزادی ملک و قوم اور سماج کی آزادی 'خوش حال اور صحت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس لیے وہ تمام زندگی اس کے لیے جدوجہد کرتے ہوئے ۱۹۳۶ء کو خود زندگی سے آزاد ہو گئے۔ ان کے انتقال کے بعد ہندوستان آزاد تو ہوا لیکن متحد قوم اور متحد ملک کا وہ تصور پردان نہیں چڑھ سکا جس کے لیے ڈاکٹر انصاری نے قربانی دی تھی۔ ❖

جامعہ ملیہ کے نامور فرزند قاضی عبدالمجید زبیری

اکبر رحمانی

ہندوستان کی تحریک آزادی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جن فرزندوں نے حصہ لیا اُن میں خاندیش کے ممتاز سیاسی رہنما ڈاکٹر قاضی عبدالمجید زبیری کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ کانگریسی لیڈروں کے متعصبانہ رویے کی وجہ سے وہ تقسیم سے چند سال قبل مسلم لیگ میں شامل ہو گئے تھے اور آزادی کے بعد پاکستان ہجرت کر گئے تھے لیکن علاقہ ممبئی خصوصاً خاندیش میں قومی خیالات کو پروان چڑھانے، مسلمانوں میں تعلیم کو فروغ دینے اور جدوجہد آزادی میں انھوں نے جو حصہ لیا وہ ناقابل فراموش ہے۔ موجودہ نسل اس عظیم دانش ور اور قومی رہنما کی تعلیمی و سیاسی خدمات سے ناواقف ہے۔ اب تک کسی نے اُن کے حالات زندگی جاننے اور اُن کی سیاسی، تعلیمی اور ادبی خدمات کو نمایاں کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد (کراچی) نے اپنے والد کا مختصر تعارف روزنامہ جنگ کراچی میں شائع کیا ہے لیکن یہ نہایت نشہ ہے اور قاضی عبدالمجید کی شخصیت اور خدمات کا احاطہ نہیں کرتا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید زبیری ایک اعلیٰ درجے کے سیاست دان، ممتاز ادیب، بلند پایہ صحافی، ماہر تعلیم اور ایک عظیم مفکر اور دانش ور تھے۔ وہ ایک خوش بیان مقرر بھی تھے۔ خاندیش میں اُن جیسا اعلیٰ تعلیم یافتہ مسلمانوں میں تھا نہ ہندوؤں میں۔ انھیں اُردو اور فارسی کے علاوہ

انگریزی اور جرمن زبانوں پر بھی مہارت حاصل تھی۔

اُن کا تعلق ضلع مشرقی خاندیش (موجودہ نام ضلع بلگاؤں) کی تحصیل بیادول کے شریف و نجیب خاندان سے تھا۔ ان کے آباد اجداد عرب سے ہجرت کر کے محل شہنشاہ اکبر اعظم کے عہد میں ہندوستان آئے تھے اور قضاۃ کے عہدے پر فائز ہوئے تھے۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ ان کے آباد اجداد پہلے کہاں مقیم ہوئے تھے اور خاندیش میں کب پہنچے؟ یہ بات قرین قیاس ہے کہ شہنشاہ اکبر کے ظہر آشیر (خاندیش) کو فتح کرنے کے بعد ہی وہ خاندیش آئے ہوں گے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زیری ۱۹۰۶ء میں بمقام بیادول پیدا ہوئے۔ آپ کے والد کا نام عبدالصمد اور والدہ کا نام رابعہ بیگم تھا۔ آپ کے ایک بڑے بھائی بھی تھے جن کا نام غلام حسین تھا۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں:

”آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے ہی گاؤں میں حاصل کی۔ پھر آپ نے ناگپور کے قریب امرادتی کے انجن اسلامیہ اسکول میں داخلہ لیا اور مزید تعلیم وہیں حاصل کی.... اُس زمانے میں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی تحریک خلافت میں سرگرمی سے شریک تھے۔ اس تحریک میں گاندھی جی بھی شامل تھے۔ مولانا جوہر اور گاندھی جی کی سیاست و خطابت کا ڈنکا پورے ہندوستان میں بج رہا تھا جس کی بازگشت انگلستان میں بھی سنائی دے رہی تھی۔ جب تحریک خلافت کے دوران مولانا جوہر ناگپور کے اسٹیشن پر تشریف لائے تو جوان طالب علم قاضی عبدالحمید کا دل ان کی باتوں نے موہ لیا۔“

اس طرح طالب علی ہی کے زمانے سے اُن کے دل میں انگریزوں کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ قاضی عبدالحمید، مولانا محمد علی کی شخصیت، ان کے افکار و نظریات اور شعلہ بیانی سے بے حد متاثر تھے۔ وہ تحریک خلافت میں حصہ لیتے تھے۔ قومی تحریکوں میں شریک ہوتے تھے۔ اُن کے دل میں قومی خیالات اور حب الوطنی کے جذبات موجزن تھے۔ وہ مولانا محمد علی سے اتنے متاثر تھے کہ میٹرک پاس کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں داخلہ لیا۔ بڑے

بھائی اور دیگر رشتہ داروں نے بے حد سکھایا اور انھیں دہلی جانے سے روکا مگر وہ نہ مانے۔ حالانکہ ناگپور اور بمبئی میں اعلیٰ تعلیم کی ساری سہولت موجود تھی لیکن انھوں نے قوی درس گاہ میں تسلیم حاصل کرنے کو ترجیح دی۔ قاضی سلیم احمد لکھتے ہیں :

”آپ اپنے بڑے بھائی کے مشق کرنے کے باوجود عازم دہلی ہوئے جہاں جامعہ ملیہ دہلی کی بنیاد ڈالی جا رہی تھی۔ آپ نے شامیائوں میں قیام کیا اور مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی نگرانی میں آگئے۔ عبدالغنی قاضی ۱۹۱۲ء سے ۱۹۲۷ء تک جامعہ ملیہ کے طالب علم رہے۔ ۱۹۲۷ء میں آپ نے بی اے کیا اور جامعہ میں دوسری پوزیشن حاصل کی“ ۳

ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے شفیق استاد کی رہنمائی میں آپ نے جامعہ کی تعلیم مکمل کی جب تک جامعہ ملیہ میں رہے مختلف علمی و ادبی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ آپ وہاں طلبہ کی انجمن ’انجمن اتحاد‘ کے ایک باری نامظم عام (۲۶-۱۹۲۵ء) اور ایک باری نامظم صدر (۲۷-۱۹۲۶ء) منتخب ہوئے۔ اس انجمن کے صدر ڈاکٹر ذاکر حسین ہوا کرتے تھے۔

انجمن کے لیے سب سے زیادہ اہم اور قابلِ فخر اس کے اعزازی اراکین کی فہرست ہے۔ ان بزرگوں نے ازراہ کرم اپنی ذات گرامی کو انجمن سے منسوب کر کے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے۔ اور جب کبھی جامعہ میں تشریف فرما ہوتے ہیں انجمن اور اس کی سرگرمیوں کو بڑے اشتیاق اور خلوص سے پوچھتے ہیں اور اکثر انجمن کو اپنے زریں خیالات سے نوازتے رہتے ہیں۔ ۴

اعزازی اراکین میں (۱) مہا گاندھی (۲) مولانا فضل الرحمن صاحب حسرت موہانی (۳) پنڈت جواہر لال نہرو (۴) علامہ سید سلیمان ندوی (۵) علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال (۶) دیوداس گاندھی (۷) مولوی مسعود علی ندوی (۸) خالدہ ادیب خانم صاحبہ (۹) مسٹر سرور جی نائیڈو (۱۰) بابو بھاشش چندر بوس اور (۱۱) خان عبدالغفار خان شامل تھے ۵

’انجمن اتحاد‘ کا جو دستور تھا اس کے مطابق انجمن کے کاموں کی دیکھ بھال ایک جماعت کے سپرد ہوتی تھی۔ ہر سال اس جماعت کا انتخاب ہوتا تھا۔ یہ جماعت تین عہدے داروں، نائب صدر

ناظم اور ناظم دارالمطالعہ اور پانچ اراکین پر مشتمل ہوتی تھی۔ تینوں عہدیدار مدت کار پوری کرنے کے بعد انجمن کے حیاتی رکن ہو جاتے تھے اور اجلاس ہائے کابینہ میں شریک ہو کر ان کے تمام معاملات میں حصہ لے سکتے تھے۔ انجمن کے سابق عہدیداروں کی جو فہرست دی گئی ان میں ڈاکٹر عبد الحمید زبیری کا نام نائب صدر اور ناظم عام کی فہرست میں شامل ہے۔^۶

ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کو مادر علمی 'جامعہ ملیہ' سے بے حد محبت و عقیدت تھی۔ یہاں کی تعلیم و تربیت کا ان کی شخصیت و کردار پر گہرا اثر پڑا۔ اس قومی درس گاہ کی فضائیں وہ ایک محب وطن، ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار، غیر متعصب اور ایک نئے نیشنلسٹ مسلم رہنما بن کر ابھرے۔ اس ادارے میں انھوں نے مذہب کا صحیح تصور دیکھا۔ انسانیت اور محبت کا درس ملا۔ غلامی کے خلات نفرت بجھتی ہوئی۔ یہاں کے اساتذہ اپنے اس حریز ولایت شاگرد کو بہت سچے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین اور پروفیسر مجیب سے ان کے نہایت قریبی اور دوستانہ مراسم تھے۔ وہ قومی اور ذاتی مسائل پر ان اساتذہ سے مشورہ لیتے تھے جو تعلیم مکمل کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر قاضی عبد الحمید نے جامعہ سے اپنا ناتانہ توڑا۔ آتے جاتے رہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اور دیگر احباب سے خط و کتابت کرتے رہے۔ جامعہ کا احوال پوچھتے رہے۔

بی اے پاس کرنے کے بعد قاضی عبد الحمید نے بیرسٹری کی اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانے کا طے کیا۔ ایک متمول اور زمیندار گھرانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے بیرونی ملک جانے میں کوئی دقت نہ تھی۔ اس لیے جب انھوں نے خاندان والوں کے سامنے اپنے ارادے کا اظہار کیا تو کسی نے مخالفت نہ کی۔ سب بخوشی تیار ہو گئے لیکن یہ شرط رکھی کہ ولایت جانے سے پہلے شادی کر لیں۔ خاندان والوں کو ڈر تھا کہیں وہ یورپ میں کسی گوری میم سے شادی نہ کر لیں۔ قاضی عبد الحمید نے اعلیٰ تعلیم کی خاطر یہ شرط مان لی۔ چنانچہ انگلستان جانے سے پہلے رئیس بیادول قاضی عبد البصیر کی صاحبزادی تہذیب النساء بیگم سے ان کی شادی کر دی گئی۔ تہذیب النساء بیگم کا تعلق اونچے گھرانے سے تھا۔ ان کے دو بھائی تھے۔ ایک قاضی عبدالسیح (جو انکم ٹیکس کمشنر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے) اور دوسرے قاضی عبدالباری (جو معروف ایڈوکیٹ تھے)۔ دونوں بھائیوں کا انتقال ہو چکا ہے۔

نئی نئی شادی اور دیگر خانگی مصروفیات کی وجہ سے ان کا انگلستان جانے کا پروگرام ملتوی ہوتا رہا۔ ولایت جانے کی خواہش کا اظہار انھوں نے اپنے مشفق اُستادوں ڈاکٹر ذاکر حسین اور ڈاکٹر حاجد حسین سے بھی کیا اور ایک دن جامعہ ملیہ دہلی پہنچ کر اُن سے مشورہ مانگا۔ جامعہ ملیہ دہلی سے اپنے دوست محمد علی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

”ہجرت کی صبح بخیر و خوبی جامعہ پہنچا.... یہاں آکر ڈاکر صاحب، عابد صاحب وغیرہ سب کی یہی رائے ہوئی کہ میں فوراً روانہ ہو جاؤں۔ اس میں بہت سی مصیبتیں مضمر ہیں۔ چنانچہ میں نے اپنی تقریباً تمام تیاری مکمل کر لی ہے۔ پکڑے اور تمام ضروری سامان ڈاکر صاحب نے تمام دن پھر پھر کر دلادیے ہیں۔ پکڑے بسنے کو دے دیے گئے ہیں اور پہلی اگست کو مل جائیں گے۔ دوسری کو غالباً یہاں سے روانہ ہوں گا اور چوتھی کو مکان پہنچوں گا۔ وہاں ایک ہفتہ رہ کر مدراس کے لیے روانہ ہو جاؤں گا۔ مدراس سے فریج پینٹی Messageries Maritimes کے جہاز Chitally سے ۱۸ اگست کو روانہ ہو جاؤں گا۔ کولمبو کا خیال ترک کر دیا گیا۔ اس لیے کہ مدراس سے بھی مارسیلز کا وہی کرایہ ہے جو کولمبو سے۔ پھر کولمبو جانے کی مصیبت سے نجات ملی اور ریل کا خرچ کم ہوا۔ پھر یہ کہ آپ لوگوں میں سے کوئی مجھے جہاز تک پہنچا دینا چاہیں تو انھیں زیادہ تکلیف نہ ہوگی...“ (محررہ ۲۸ جولائی ۱۹۲۹ء)

قاضی عبدالحمید صاحب ایک ماہ تاخیر سے یعنی ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے۔ وہ مدراس کے بجائے کولمبو سے ایک جاپانی بحری جہاز Hausan Maru میں سوار ہوئے اور عدن اور پیرس ہوتے ہوئے ایک ماہ بعد لندن پہنچے اور وہاں بار ایٹ لا کے لیے مڈل ٹمپل میں داخلہ لیا جو وہاں کا مشہور تعلیمی ادارہ تھا۔ قائد اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بیرسٹر ہمیں کے تعلیم یافتہ تھے۔ چنانچہ اپنے دوست کو لکھتے ہیں :

”کولمبو سے لکھا ہوا خط مل گیا ہوگا۔ آٹھ دن سے اس وقت تک سوا پانی

اور آسمان کے کچھ نہیں دیکھا۔ کثرت جہاز ہے کہ چلا جاتا ہے۔ کھانا بہت خراب ملتا ہے۔ دو دن طبیعت بہت خراب رہی۔ اب بھی کچھ ابھی نہیں ہے اس جہاز پر چین کے کوئی بائیس طالب علم ہیں جن میں تین لڑکیاں یورپ تعلیم کے لیے جا رہی ہیں۔ بڑا لطف رہتا ہے۔ کل انشا اللہ جہاز عدن میں ہوگا....“

(خط بنام محمد علی محمدی، ۲۳ ستمبر ۱۹۲۹ء۔ جہان پور سے)

”.... کو لمبو سے روانہ ہو کر کوئی ایک ہفتے بعد عدن پہنچے۔ سرزمین عرب کا یہ پہلا منظر تھا.... بعدہ سوئز ہوتے ہوئے پورٹ سعید پہنچے.... بنام کے قریب ہم اٹلی اور سسلی کے درمیان سے گزرے.... علی الصباح نیند سے اٹھے تو ہیلز سامنے تھا.... غرض کہ کیا کیا لکھوں مفصل حالات کے لیے سیکڑوں صفحات درکار ہیں“

(خط بنام محمد علی محمدی، ۵ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ جہاز پور سے)

”تھارا خط موصول ہوا۔ کو لمبو سے میں ۱۸ ستمبر کو روانہ ہو گیا تھا۔ اس لیے خط نہ مل سکا۔ میں پیرس سے براہ راست لندن آگیا۔ یہاں خدا کا شکر ہے.... میرا داخلہ مڈل ٹمپل میں ہو گیا۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ Bar کی چاروں Societies میں یہ بہترین ہے۔ چونکہ ہر ایک اپنی اپنی تعریف کے گیت الاپتا ہے، حالانکہ سب کی تعلیم ایک ہی جگہ ہوتی ہے صرف شب کے Dinners ہر ایک کے اپنے Hall میں ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے میرے Temple کا ہال ضرور سب سے بڑا ہے اور لندن کے چند بڑے اور خوبصورت Halls میں شمار کیا جاتا ہے۔ مسٹر محمد علی جناح اور ہندوستان کے اکثر بڑے بزرگ یہیں کے تعلیم یافتہ ہیں۔ ابھی تک فیس ادا نہیں کی ہے جو ۲۴۰۰ روپے ہوئی۔ اس لیے باقاعدہ تعلیم شروع نہیں ہوئی...“

(خط بنام محمد علی محمدی، ۲۴ اکتوبر ۱۹۲۹ء۔ لندن)

لندن میں آپ کو اساتذہ نے فلسفے میں ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کرنے کا مشورہ دیا۔ قاضی عبدالحمید اپنے اساتذہ کے مشورے پر جرمنی گئے۔ وہاں پہلے ہائیڈل برگ میں کچھ عرصے قیام کیا۔ جرمن زبان سیکھی۔ پھر شہر برلن آئے۔ اب جرمن زبان میں انھیں مہارت حاصل ہو چکی تھی۔ وہ جرمن میں لکچر سمجھ لیتے تھے اور کتابیں بھی پڑھ لیتے تھے۔ برلن میں ان کے استاد تھے پروفیسر اشپر انگریز قاضی عبدالحمید نے اپنے دوست محمد علی کو لکھا:

”پروفیسر اشپر انگریز کے ساتھ فلسفہ تعلیم پر کام کرنے کا ارادہ ہے۔ اشپر انگریز سے کافی بات چیت ہوئی۔ نہایت خلیق اور مفلسار آدمی ہیں۔ مگر کام لینے میں بڑے سخت۔ مضمون ابھی تک طے نہیں ہوا ہے مگر امید ہے کہ اس ماہ طے ہو جائے گا۔“

(مختصر، ۳، قدوسی، ۱۹۳۱ء، برلن)

جرمنی میں آپ کے ساتھیوں میں ڈاکٹر محمود حسین (اسحاق وائس چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی) اور ڈاکٹر اطہر رشید اساتذہ سابق صدر شعبہ فلسفہ لکھنؤ یونیورسٹی) شامل تھے۔ ان دونوں حضرات نے ہائیڈل برگ اور بون سے تاریخ و فلسفے میں پی ایچ ڈی کیا تھا۔ قاضی عبدالحمید نے برلن سے فلسفے میں پہلے ایم۔ اے کیا اور پھر مشہور فلسفی کانٹ کے فلسفے پر پی ایچ ڈی کیا۔

قاضی عبدالحمید ایک جبری اور مبہم رہنا تھے۔ بڑے سے بڑے باہر حکمران کے سامنے حق بات کہتے ہوئے ڈرتے نہیں تھے۔ وہ علامہ اقبال کے اس شعر کی تفسیر تھے:

آئینِ جواں مرداں حق گوئی دے باکی

اللہ کے شیریں کو آتی نہیں رو باہی

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جس زمانے میں جرمنی میں مقیم تھے اُس وقت وہاں کا حکمران مشہور عالم ڈکٹیٹر ایڈولف ہٹلر تھا جو اپنے خلاف کسی بات کو برداشت نہیں کرتا تھا۔ قاضی سلیم احمد نے اپنے والد بزرگوار کا ایک جرات آمیز واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”جرمنی میں آپ کے قیام کا ایک مشہور واقعہ ہے۔ وہاں کے مطلق العنان

حکمران ہٹلر ایک بار جلسہ عام سے خطاب کر رہے تھے۔ اس میں قاضی

عبد الحمید بھی موجود تھے۔ ٹہلر کی پُر رعب شخصیت کے سامنے کوئی پرزہ
بھی پر نہیں مار سکتا تھا لیکن ٹہلر کی کسی بات کو نوجوان قاضی عبد الحمید
برداشت نہ کر سکے اور انھوں نے بھرے مجمع میں کھڑے ہو کر اپنی ناراضگی کا
اظہار کیا جس پر قاضی عبد الحمید بڑی مشکل میں گرفتار ہو گئے اور ان
کی جان کے لالے پڑ گئے۔ لیکن ان کے برہنہ دوستوں نے ان کی
خلاصی کرائی۔^۹

لندن میں انھوں نے بیرٹری کا امتحان دیا لیکن جرمنی سے ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی
کی ڈگریاں لے کر ۱۹۳۵ء/۱۹۳۶ء میں وہ ہندوستان لوٹے اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد
میں سرگرم عمل ہو گئے۔ کانگریس پارٹی میں شریک ہو کر جذبہ آزادی کو ابھارنے، ہندو مسلم اتحاد
اور مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے کی کوشش میں لگ گئے۔

قاضی سلیم احمد کا بیان ہے کہ جب قاضی عبد الحمید باریٹ لا کے لیے ۱۹۳۲ء میں انگلستان
تشریف لے گئے تو بحری جہاز پر آپ کے مسافروں میں علامہ اقبال بھی شامل تھے۔ آپ کی روزانہ
علامہ اقبال سے گھنٹوں ملاقات رہتی۔ آپ نے علامہ اقبال سے مختلف مسائل پر گفت و شنید کی
جس کو آپ نے تفصیل سے اقبال اور ان کی شخصیت کے عنوان سے تحریر کیا۔ اس مقالے کو بابائے
اردو موادی عبد الحق کے رسالے اردو دہلی نے شائع کیا۔^{۱۰}

قاضی سلیم احمد کا یہ بیان درست نہیں کہ قاضی عبد الحمید ۱۹۳۲ء میں باریٹ لا کے لیے
انگلستان تشریف لے گئے تھے۔ اس سے قبل قاضی صاحب کے اپنے دوست محمد علی کو لکھے گئے
خطوط کی روشنی میں بیان کر چکا ہوں کہ وہ بیرٹری کے لیے ۱۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو انگلستان روانہ ہوئے
تھے۔ قاضی سلیم احمد نے یہ نہیں بتایا کہ علامہ اقبال ۱۹۳۲ء میں انگلستان کیوں گئے تھے؟ لیکن
رسالہ اردو اقبال نمبر ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر قاضی عبد الحمید زبیری کا جو مقالہ بعنوان
'اقبال کی شخصیت اور اس کا بیفام' (ص ۱۸۶) شائع ہوا ہے۔ اس میں مضمون نگار نے اقبال
سے تعارف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

مجھے خیال بھی نہ تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے ساتھ مجھے کچھ دن گزارنے اور

نودان کی زبانی ان کے خیالات سننے کا موقع ملے گا لیکن قسمت کی یادری دیکھیے کہ علامہ اقبال جس وقت دوسری گول میز کانفرنس ۱۹۳۴ء میں مسلمانان ہند کے وفد کے صدر کی حیثیت سے لندن جا رہے تھے تو میرا اُن کا ساتھ جہاز پر ہو گیا۔ افغانی تو فصل بھل اور بھٹی کے دیگر معسرز اشخاص ان کو الوداع کہنے کے لیے اٹا لوی جہاز پر آئے ہوئے تھے۔ جہاز کے عرسے ہی پر میں نے ان سے اپنا تعارف ایک دوست کے ذریعے کرالیا اور اس بات کی اجازت چاہی کہ میں گاہے بے گاہے ان کی خدمت میں حاضر ہو سکوں جیسے انھوں نے نہایت خندہ پیشانی سے منظور فرمایا۔ میں دوسرے روز ہی ناشتے کے بعد ان کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ علامہ مرحوم نے جس محبت اور توجہ کے ساتھ میرے تمام سوالات کے جوابات عنایت فرمائے اس سے میں ان کے بحرِ طبعی کے ساتھ ان کے وسیع اور سادگی کا بھی قائل ہو گیا۔ علامہ مرحوم کی طبیعت اس وقت طیل تھی اور وہ کمین ہی میں اپنا تمام وقت لیٹے لیٹے گزارتے تھے۔ جب میں روانہ ہونے لگا تو فرمایا کہ بغیر تکلف جب طبیعت چاہے آیا کرو۔ اب تو میں روزانہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگا۔ صبح ناشتے کے بعد جاتا اور دوپہر کے کھانے کے وقت وہاں سے واپس جاتا اور پھر شام کے پانچ بجے سے سات بجے تک اُن کے ساتھ وقت گزارتا۔ یہ سلسلہ تقریباً دو مہینے تک جاری رہا۔ بالآخر ہمارا جہاز واپس پہنچ گیا اور میری زندگی کے یہ زریں ترین اوقات ختم ہو گئے۔ میں وہاں سے سیدھا لندن چلا گیا اور علامہ مرحوم پیرس میں اپنے ایک دوست کے ہاں کچھ دنوں کے لیے ٹھہر گئے۔ ۱۱

قاضی صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کا سنہ ۱۹۳۴ء تحریر کیا ہے جو شاید سہو کا تب ہے۔ ۱۹۳۲ء بھی درست نہ نہیں ہے۔

علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی تھی۔ دوسری گول میز

کانفرنس میں شرکت کے لیے وہ بمبئی سے ۱۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کو ”ملو جا“ نامی جہاز کے ذریعے روانہ ہوئے تھے۔ اس جہاز میں ان کے جو ہم سفر تھے ان میں سر علی امام، ان کی بیگم، نواب صاحب چھتاری، خان بہادر حافظ ہدایت حسین، جسٹس سہروردی، شیخ مشیر حسین قندلوی اور اودھ کے دو جوان قلعہ دار تھے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ دوسری گول میز کانفرنس کو جاتے ہوئے علامہ اقبال سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید زبیری کی ملاقات نہ ہوئی تھی۔ تاریخ بیان کرنے میں ان سے سہو ہوا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاضی عبدالحمید یورپ میں تین سال رہنے کے بعد اپنے وطن لوٹے تھے اور یہاں چند ماہ رہنے کے بعد وہ پھر اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے، ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو بمبئی سے ایک اطالوی جہاز ’کوٹے لودو‘ کے ذریعے یورپ روانہ ہوئے۔ اسی جہاز سے علامہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جا رہے تھے۔ اس طرح پہلی بار قاضی عبدالحمید کا علامہ سے تعارف ہوا۔ وینس تک دونوں کا ساتھ رہا۔ وینس سے علامہ اقبال بذریعہ ریل پیرس گئے اور قاضی حمید سید سے لندن روانہ ہو گئے۔

ولایت جانے سے قبل ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کی شادی اس لیے کر دی گئی تھی کہ وہ ولایت میں کسی گوری میم سے شادی کر لے لیکن وہ بات ہو کر رہی جس کا اندیشہ تھا۔ قاضی صاحب کی ایک قریبی رشتہ دار بیگم حمید الدین قاضی (مقیم بمبئی) نے اقام الخروف کو بتایا کہ جب عبدالحمید جرمنی میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اُس وقت ایک جرمن لڑکی سے ان کا معاشرہ ہو گیا تھا اور پھر دونوں نے شادی بھی کر لی تھی جب وہ ہندوستان لوٹے تو اپنی جرمن بیوی کو لے کر بمبئی ہی میں رہنے لگے تھے۔ اس جرمن خاتون سے ایک خوبصورت لڑکا بھی تھا۔ اس شادی سے ڈاکٹر عبدالحمید کی پہلی بیوی تہذیب النساء بیگم سخت ناراض تھیں۔ خاندان کے لوگ بھی خفا تھے۔ آخر مجبور ہو کر انھوں نے اپنی جرمن بیوی کو طلاق دے دیا۔ وہ بچے کو لے کر اپنے وطن چلی گئی۔ کہتے ہیں کہ لڑکا نہایت ذہین اور ہوشیار تھا۔ اُس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور مصر میں کسی بڑے عہدے پر فائز ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

یورپ سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے بمبئی کو اپنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنایا۔ بمبئی میں جامعہ کے سابق طالب علم معین الدین حارث اعظمی کے نام سے اخبار نکال رہے تھے۔ انھوں نے بھی اپنے خیالات کی تبلیغ و اشاعت کے لیے بمبئی سے ایک ہفتہ وار

اخبار بیداری جاری کیا۔ انگریز حکومت کے خلاف باخیا نہ تحریروں کی وجہ سے یہ اخبار اکثر حکومت کے حباب کا شکار ہوتا تھا جس کی وجہ سے یہ اکثر بند رہتا تھا۔ اس اخبار کو جاری رکھنے میں انھیں کافی نقصان برداشت کرنا پڑا۔ دراصل صحافت کو انھوں نے کبھی بھی حصول زر کا ذریعہ نہیں بنایا۔ وہ ایک بیبک اور نڈر صحافی تھے۔ اخبار بیداری کتنے دیر سے جاری رہا اس کا پتہ نہ چل سکا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید جامعہ کے طرز فکر کے نمایندہ تھے۔ وہ ایک نچے مسلمان تھے۔ اُن کی نظر میں مذہب نہیں لکھا تا آپس میں بیرکھنا۔ اسلام کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے تحریر و تقریر دونوں سے کام لیا۔ قومی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر انھوں نے اسلام کے پیغام امن، محبت اور مساوات کو پیش کیا۔ ماہنامہ جامعہ دہلی کے شمارہ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں ان کی وہ تقریر شائع ہوئی ہے جو انھوں نے مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد لندن میں جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام کے عنوان سے کی تھی۔ اس کانفرنس سے متعلق ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے مدیر جامعہ کو لندن سے ایک خط لکھا جس میں وہ کانفرنس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مکرمی مدیر جامعہ، گزشتہ دو ہفتوں یعنی ۳ جولائی سے لے کر ۱۰ جولائی تک یہاں مذاہب عالم کی کانگریس کے اجلاس منعقد ہوئے اس کانگریس کا پہلا اجلاس چکاگو (شکاگو) امریکہ میں چند سال قبل منعقد ہوا تھا۔ اس کا مقصد دنیا کے تمام مذاہب میں رواداری اور اتحاد پیدا کرنا ہے۔ یہ کانگریس یہ نہیں چاہتی کہ دنیا کے تمام مذاہب کی جگہ ایک مذہب کا قیام کیا جائے بلکہ اس کا مقصد ہے کہ تمام مذاہب اپنی انفرادیت قائم رکھیں۔ لیکن ان روحانی بنیادوں پر جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں ایک دوسرے سے دنیا میں امن و امان قائم کرنے کے لیے

اتحاد عمل کریں۔ اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ دنیا کے مذاہب کے رہنما فلسفیوں اور سائنس دانوں کو ایک جا متحد کر کے ان مسائل پر غور کیا جائے اور دنیا کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کیا جائے۔

اپنے اس مقصد میں یہ کانگریس اس سال نہایت کامیاب ہوئی ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب کے عظیم انسان رہنما اس میں شامل تھے مثلاً کینیڈا بری (انگلستان) نے سمیت 'رابی ڈاکٹر ہاک (امریکا) نے یہودی ڈاکٹر رادھا کرشنن (ہندوستان) نے ہندویت، ڈاکٹر ٹی سوزرکی (جاپان) نے بدھ مت، خالدہ ادیب خانم (ترکی) نے اسلام اور مسٹر لوم لینڈو (فرانس) نے ایک آزاد مذہب پر تقاریر کیں۔

ان عام جلسوں کے علاوہ بیس برسوں میں مذہب کے مختلف پہلوؤں پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے منکرین پڑھے اور تقاریر کیں۔ ہر جلسے کا ایک نہایت قابل صدر ہوتا تھا اور مباحثہ ایک دوسرا مہر جن شروع کرتا تھا۔ مباحثہ کا احیاء بسا اوقات نہایت بلند ہوتا تھا۔ اس وقت میں ان تمام مضامین کا ذکر نہیں کر سکتا اور نہ ان مباحثہ کا ملخص بیان کر سکتا ہوں۔ کاش کہ میں جامعہ کے لیے یہ کر سکتا۔ بہر صورت جو مضامین مجھے سب سے زیادہ پسند آئے اور جو متفقہ طور پر تمام اہل کانگریس نے بھی بہترین تسلیم کیے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ اگر فرصت نصیب ہوئی تو بعض کے ترجمے جامعہ کے لیے ارسال کروں گا۔

کنفوشس کی تعلیمات	پروفیسر ہونگ (چین)
اصل مذہب اور مذاہب عالم	ڈاکٹر سر رادھا کرشنن (ہندوستان)
جہالت اور عالمگیر اتحاد	ڈاکٹر سوزرکی (جاپان)
سائنس اور مذہب	پروفیسر ہالڈین (انگلستان)
اتحاد عالم کی راہ میں رکاوٹیں	ڈاکٹر اسٹائن (جرمنی)

آزادانہ مذہبی تخیل موبسوشنگ (فرانس)
 اتحاد عالم کے لیے ایک لائحہ عمل شیخ جامعہ ازہر المراقی (مصر)
 روحانیت کا حق پروفیسر (فرانس)
 اسلام اور اتحاد اسلام سر عبد القادر (ہندوستان)

جس جو شخص جس عالمانہ انداز اور روحانی کیفیت کے ساتھ مقالے پڑھے گئے اور اس پر مباحث ہوئے وہ بیان سے باہر ہے۔ اختتام پر ایک عظیم الشان جلسہ ہوا جس میں کانگریس کے مباحث کا خلاصہ پیش کیا گیا۔ تقریباً مندرجہ ذیل باتوں پر بحث متفق تھی:

(۱) دنیا میں ایک عمیق روحانی انقلاب کی ضرورت ہے۔ اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مذاہب اپنے بنیادی روحانی سرچشمے کی طرف رجوع کریں۔
 (۲) اتحاد عالم مذاہب کے ذریعے صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ تمام مذاہب کو فنانہ کیا جائے بلکہ ان کی بہترین تعلیمات کو قائم رکھا جائے اور تمام مذاہب میں انتہائی آپسی رواداری اور محبت ہو۔

(۳) مذاہب کی بنیادی محبت اور مساوات کی روح کے ذریعے موجود اخلاقی، سیاسی اور معاشی مسائل وغیرہ کو حل کرنے کی کوشش کی جائے اس جلسے کے بعد کانگریس کو منظم کیا گیا اور اس کی ایک کونسل بنائی گئی جس میں تمام دنیا کے نمائندے ہیں۔ اسی کانگریس کے صدر مہاراجہ گائیگواڑ (بڑودہ) ہیں اور مشنری اعلیٰ مسٹر وائس ٹیگ ہٹرنینڈ جن کی غیر معمولی محنت اور قابلیت کے باعث اس کانگریس کا لندن میں انعقاد ہوا۔ کانگریس کے اختتام کے بعد سب کانگریس کی کامیابی پر سب مطمئن تھے۔ محبت اور رواداری کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے جس کے لیے انسان کی آنکھ ترستی ہے۔ ہر شخص کو خوشی تھی کہ ایسے زمانے میں جب کہ دنیا میں جنگ و جدل کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ لیگ آف نیشن اپنے مقاصد میں ناکامیاب ہو رہی ہے

جب کہ دنیا کے سیاست دان موجودہ تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے عاجز ہیں ایک ایسی عظیم انسان کانگریس کی بنیاد ڈال گئی جو دنیا میں صلح و آشتی کے لیے شعلِ رونا بتا ہوگی۔ واقعاً دنیا کے کونے کونے سے سیکڑوں اقوام دھل کے نمائندوں کا یکجا جمع ہو جانا درجِ انسانیت کی یکسانیت کی بین دلیل ہے۔ ہر شخص خود اور مسلماتِ انسانی کی بنیاد پر انسانیت کو جمع کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ جیسا کہ ہندو اور دیگر مذاہب کے لیے خدا کی وحدانیت کی اس طرح تلقین کرتے تھے گویا کہ خالص مسلم ہیں۔ میرے لیے یہ اس بات کا ثبوت تھا کہ گذشتہ چودہ سو برس میں اسلام کی تعلیمات نے کس قدر توحید کے تسلیم کروانے میں غیر شعوری طور پر دنیا کے تفکرات پر اثر کیا ہے۔

خوش قسمتی سے مجھے بھی ”جدید تمدن انسانی کی تخلیق اور اسلام“ پر کانگریس کے منتظمین کی عنایت سے تقریر کرنے کا موقع مل گیا۔ میں اپنی تقریر کا ترجمہ ناظرینِ جامعہ کے لیے ارسال کر رہا ہوں۔ اس میں اسلامی نقطہ نظر سے گو کہ مختصر اتمامِ تمدنی مسائل سے بحث کی گئی ہے جو اس وقت دنیا کے پیش نظر ہیں۔ مجھے بہت خوشی ہے کہ میری تقریر بہت پسند کی گئی اور دنیا کے بعض عظیم انسان لوگوں نے مجھے اس پر مبارکباد دی۔ امید ہے کہ یہ آپ کے لیے بھی یہ باعثِ دلچسپی ہوگی۔ اس لیے جامعہ میں شائع فرما کر ممنون فرمائیے۔ جو لوگ مذاہبِ عالم کی کانگریس کے متعلق مزید معلومات چاہتے ہوں وہ مندرجہ ذیل پتے پر خط و کتابت کریں:

Organising Secretary

Arthur Jackman

World Congress of Faiths

7 Bedford Square London w.e.f.

اس کانگریس کا دوسرا جلسہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں منعقد

ہوگا۔ اس کے بعد ۱۹۴۰ء میں امریکہ اور ۱۹۴۲ء میں جاپان میں اجلاس

ہوں گے۔ والسلام

خاکسار عبدالمجیدؒ

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید ایک نیشنلسٹ مسلمان تھے۔ بڑا کانگریسی تھے۔ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے۔ ۱۹۳۹ء میں کانگریسی رہنما دھنا جی نانا چودھری کی کوششوں سے بیادول میں تمام مذاہب کے ماننے والوں کا جو جلسہ ہوا تھا اس کی صدارت ڈاکٹر قاضی عبدالمجید فرمائی تھی۔ انھوں نے اپنی تقریر میں ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا تھا۔ پہلی بار اس موقع پر تمام فریقے کے لوگوں نے ایک ساتھ کھانا کھایا تھا۔ یہی بھوجن کا یہ پروگرام دھنا جی نانا چودھری نے کیا تھا۔

ڈاکٹر قاضی عبدالمجید نے مسلمانانِ خاندیش کو کانگریس کی طرف راغب کرنے کی بے حد کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ اس علاقے کے مسلمانوں کی اکثریت ’مسلم لیگ‘ تھی۔ اونچے طبقے کے مسلمان کانگریس میں تھے اور یہ مائثر اور بارسوخ تھے مسلمانوں میں قومی خیالات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ہر طرح کی کوشش کی۔ ڈاکٹر واکر حسین کی ایمار پریسک ایجوکیشن سوسائٹی قائم کیا تو مسلمانوں نے سخت مخالفت کی۔ یہ وردھا تعلیمی اسکیم کے نام سے مشہور تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد جن صوبوں میں کانگریسی حکومتیں قائم ہوئی تھیں ان ریاستوں میں یہ اسکیم نافذ کی گئی تھی لیکن اس تعلیمی اسکیم کو جس کا مقصد ہندوستانیوں میں قومی شعور پیدا کرنا اور خود اعتمادی پیدا کرنا تھا اسے مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ رنگ دے کر شدت سے اس کی مخالفت کی۔ خاندیش میں بھی مسلم لیگ عناصر نے اپنے آقاؤں کے اشارے پر قومی بنیادی تعلیم کی بغیر سمجھے بوجھے پُر زور مخالفت کی۔ اس اسکیم کے خلاف تحریک چلائی گئی۔ مظاہرے ہوئے لیکن ڈاکٹر قاضی عبدالمجید کے پایۂ استقلال میں جنبش نہ آئی۔ انھوں نے میک ایجوکیشن کے متعلق عام میں بھیلی خط فہمیوں کے لیے تقریریں کیں۔ مینٹل شائع کیے۔ راقم کو دیوناگری رسم الخط میں ایک مینٹل دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

”میرے لیے اگر ممکن ہوتا کہ میں ہر مسلمان بچے کے والدین سے

مل سکتا تو میں خوشی اُن سے ملتا اور اُن کی بچوں کی زندگی کے متعلق
تمام باتیں انھیں سمجھاتا۔ اس وقت میں اپنے دل کی آواز اس تحریر کے
ذریعے اُن تک پہنچانا چاہتا ہوں اور جو حضرات مجھ سے ملنا چاہیں وہ
ہر وقت مجھ سے آکر مل سکتے ہیں۔

’بنیادی قومی تعلیم کے متعلق جس کا تجربہ اُردو اسکول میں اس
وقت کیا جا رہا ہے، طرح طرح کی غلط افواہیں پھیلانی جا رہی ہیں۔ اس
لیے اس کی مختصر تعریف اور مقاصد کو جان لینا ضروری ہے۔ آج سے
بیس برس پہلے ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرین تعلیم کو یہ احساس
پیدا ہوا کہ ہماری موجودہ تعلیم میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ مثلاً وہ لڑکوں
کے اخلاق خراب کر دیتی ہے، انھیں کابل بنادیتی ہے، اس کی روزی کا
کوئی انتظام نہیں کرتی۔ وہ مذہب اور تمدن سے واقف نہیں کراتی وغیرہ
ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے مسلمانوں میں مولانا محمد علی مروم اور ہندوؤں
میں مہاتما گاندھی نے کوشش کی۔ چنانچہ مسلمانوں میں مولانا محمد علی مروم
حکیم اجل خاں مروم، مولانا محمود الحسن شیخ الہند نے جامعہ ملیہ اسلامیہ
کی بنیاد ڈالی اور یہ جامعہ گذشتہ بیس برس سے نہایت ایشیا اور وسط ایشیا
اور خاموشی کے ساتھ مسلمانوں کی خدمات انجام دیتی رہی۔ اب جب کہ
۱۹۳۷ء میں عوام کی حکومتوں کا ہندوستان پر قبضہ ہوا تو وہاں بھی یہ
چیز سرکاری طور پر شروع کی گئی تاکہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور کی
جائیں۔ اس تعلیم کا نصاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب پرنسپل جامعہ
ملیہ اسلامیہ دہلی، جناب غلام السیدین صاحب سابق پرنسپل علی گڑھ
ٹریننگ کالج و ڈاکٹر تعلیمات ملکہ کشمیر نے دیگر لوگوں کے ساتھ اس طرح
مرتب کیا کہ قدیم تعلیم کی تمام خرابیاں دور ہو جائیں۔

چنانچہ اس نصاب میں۔ (ملاحظہ ہو بنیادی قومی تعلیم کا نصاب

شائع کردہ جامعہ ملیہ اسلامیہ (دہلی)

(۱۱) اسلامی مذہب اور تمدن کی معلومات - (۲) اخلاقی تعلیم خصوصاً باہمی امداد اور میل ملاپ پر بے حد زور دیا گیا۔ (۳) ملک و وطن سے محبت پیدا کرنے پر زور دیا گیا تاکہ لوگ اپنے وطن سے محبت کریں۔ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ "حب الوطن من الایمان" یعنی وطن کی محبت ایمان کا حصہ ہے۔ (۴) غریبوں سے محبت کرنے پر زور دیا گیا تاکہ بچے جاگے بہرخی بن کر ان کی غربت دور کرنے کی کوشش کریں۔ (۵) دست کاری کو نصاب میں شامل کیا گیا تاکہ بچے صرف کتاب کے کپڑے نہ بنیں بلکہ ذہن کے ساتھ ہاتھ سے بھی کام کرنا سیکھیں اور ان کی دفاعی اور جہانی نشوونما ساتھ ساتھ ہو۔ چنانچہ تھوڑی تھوڑی باغبانی، کتہانی اور..... کے کام کا اضافہ کیا گیا۔ عملی کام کے ذریعے تعلیم ایک جدید ترین تعلیمی اصول ہے جسے امریکہ، جرمنی اور انگلستان وغیرہ نے تسلیم کیا ہے اور وہاں کے بہترین مدرسے اسی اصول پر چل رہے ہیں۔ تعلیم کے اس اصول کو جو دوسرے ملکوں میں کامیاب ثابت ہو چکا ہے۔ ہندوستان میں رائج کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ (۶) اس تعلیمی اسکیم کا کسی خاص سیاسی پارٹی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ حکومت ہند کی طرف سے مقرر کردہ بنیادی تعلیمی بورڈ میں کانگریسی بھی شامل ہیں اور مسلم لیگ بھی۔ وہ وہاں بحیثیت کانگریسی اور لیگی کے کام نہیں کرتے ہیں بلکہ بحیثیت ماہرین تعلیم کے۔ ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد صاحب سابق وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور ممبر مرکزی اسمبلی جو مسلم لیگ میں سب سے بڑے ماہر تعلیم ہیں، اس بورڈ کے ممبر ہیں اور اس اسکیم کی زبردست تائید میں ہیں۔ اسی طرح حکومت کشمیر بھی ایک مسلم ڈاکٹر کی سرکردگی میں اس اسکیم کو زور شور سے جاری کر رہی ہے۔ ریاست حیدرآباد

میں بھی اس کو رائج کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ تعلیمی اعتبار سے چونکہ یہ بہتر اسکیم ہے اس لیے تمام صوبوں کے گورنر اس میں دلچسپی لے رہے ہیں اور اسے چلا رہے ہیں۔ اس اسکیم کے غیر سرکاری بورڈ کے صدر بھی ایک مسلمان جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب پرنسپل جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہیں۔ جو انتہائی قربانیوں سے مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ ان تمام باتوں سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہ اردو بنیادیں اسکیم نہ تو مسلمانوں کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ ان کے تمدن کے خلاف ہے بلکہ اس کے برخلاف وہ مسلمانوں کے مذہب، تمدن اور زبان کی زیادہ سے زیادہ خدمت اور حمایت کرتی ہے۔ جو لوگ اپنی مکاری اور عیاری سے مسلمانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں وہ جھوٹے ہیں اور ان لوگوں پر جو مسلمانوں کی سچی خدمت کرنا چاہتے ہیں بہتان باندھتے ہیں۔ مسلمانوں پر جب کوئی آفت آتی ہے تب گھر سے باہر نہیں نکلتے بلکہ بھاگ جاتے ہیں۔

برادران اسلام تم بہت خواب غفلت میں سوچکے ہو۔ خود غرض لوگوں نے تم کو بہت دھوکے دیے۔ ہمیشہ تم کو غلط راستے پر ڈالا۔ اب خدا کے واسطے اگر خود نہیں سنبھل سکتے تو کم از کم اپنے بچوں کی خدمت ہمیں کرنے دو تاکہ وہ چٹے، بااخلاق مسلمان بنیں اور اسلامی جذبے سے ملک کے غریبوں کی غربت دور کریں اور خود بھی باعزت زندگی گزار سکیں تمہارے بچے تمہارے پاس خدا کی امانت ہیں اور اگر ان کی صحیح اور بہتر تعلیم کے راستے میں تم آڑے آؤ گے تب خدا کو تمہیں جواب دینا ہو گا۔

تاریخ : ۵، ۳، ۱۹۴۰ء

احقر

عبدالمجید قاضی پی ایچ ڈی

ان کی اس درخواست کا خاندیش کے مسلمانوں پر کوئی اثر نہ ہوا۔ مسلم لیگ نے سخت احتجاج کیا۔ آخر اردو بیسک سنٹر بند کر دیا گیا جس سے وہ بددل ہو گئے۔ کانگریس میں بھی انھیں وہ عزت اور مرتبہ نہ ملا جس کے وہ مستحق تھے۔ بالآخر وہ کانگریس چھوڑ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ ان کے صاحبزادے قاضی سلیم احمد کہتے ہیں:

”جلد ہی آپ پر یہ بات آشکار ہو گئی کہ انگریز ہندوستان سے نکل بھی گئے تو مسلمان ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے اور ہندستان میں مسلمانوں کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ اسی لیے آپ نے کانگریس چھوڑنے کا فیصلہ کیا۔ اور قائد اعظم کی قیادت میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔... کانگریس سے آپ کے استعفیٰ کی خبر کو بی بی سی نے نشر کیا۔ آپ کو آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل میں قائد اعظم، شہباز ملت، چودھری غلطی الزمل وغیرہ کے ساتھ شامل کیا گیا۔ آپ ۱۹۴۲ء میں قائد اعظم اور محترمہ فاطمہ جلت کے ساتھ بمبئی مسلم لیگ کی پچیس رکنی مجلس میں شامل رہے۔ آپ خطابت کے بادشاہ تھے اور بمبئی جیسے بڑے شہر اور دیگر شہروں میں خطابت کا مظاہرہ کرنے اور مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے۔ قائد اعظم نے آپ کو صوبہ بمبئی کی مسلم لیگ کا سالار بھی مقرر کیا۔ آپ نے قائد اعظم کی زیر صدارت ہونے والے آل انڈیا مسلم لیگ کے اکثر اجلاسوں میں شرکت کی اور اپنے خیالات پیش کیے۔ ان میں سے دہلی کا اجلاس بہت مشہور ہے جس میں آپ نے حکومت الہیہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے مشہور محقق سید شریف الدین پیرزادہ اپنی مشہور کتاب — میں تحریر کرتے ہیں کہ مسلم لیگ کے ایک طبقے کا خیال تھا کہ پاکستان میں اسلامی حکومت قائم کی جائے اور بمبئی کے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ایک قرارداد پیش کی جسے انھوں نے اپریل ۱۹۴۲ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی دوسری نشست میں پیش کیا۔ اُن کا خیال تھا کہ

حکومت صرف اللہ کی ہے اور پاکستان میں حکومت الہیہ قائم کی جائے
جو رسول اللہ صلی اللہ و آلہ وسلم و خلفائے راشدین کے دیے ہوئے
اصولوں پر چلائی جائے۔ اس قرار داد کی تفصیلات مولانا محمد علی جوہر
(دوست مولانا شوکت علی) کے اخبار خلافت نے شائع کی اور اسے
مبارک تجویز قرار دیا۔

(روزنامہ جنگ کراچی، ۱۳ جنوری ۱۹۸۰ء)

۱۹۴۲ء میں جب ہندوستان چھوڑ کر تحریک شروع ہوئی تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے کانگریس
لیڈروں سے صاف طور پر کہا کہ کانگریس جب تک قیام پاکستان کے مطالبے کو منظور نہیں کرے گی
مسلمان اس تحریک میں حصہ نہیں لیں گے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر برٹش سرکار قیام پاکستان کو
منظور کرے تو مسلمان انگریزوں کی مدد کریں گے۔^{۱۴}

۱۹۴۶ء میں بمبئی کی لیگ کونسل کی میٹنگ میں آپ نے راجہ غنصر علی خاں، فیروز خان
نون وغیرہ کے ساتھ تقریر کرتے ہوئے فرمایا اب ہندو مسلمانوں میں فرق مدنظر رکھا جائے اور
ہندوؤں پر بھروسہ نہ کیا جائے اور پاکستان بنایا جائے۔^{۱۵}

۱۹۴۷ء میں جب ملک تقسیم ہوا تو ڈاکٹر قاضی عبدالحمید پاکستان ہجرت کر گئے۔ پاکستان
میں آپ کی بے حد قدر و منزلت ہوئی۔ وہاں مختلف جہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۵۲ء میں آپ کو آزاد کشمیر میں
انسپکٹ آف کالجز، پشاور یونیورسٹی اور سندھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسر شپ کی پیش کش ہوئی۔
آپ نے حیدر آباد سندھ جانا پسند کیا اور وہاں پروفیسر ہوئے۔ آپ نے جامعہ ملیہ کراچی کی تعمیر میں
ڈاکٹر محمود حسین کی اعانت کی۔

تہذیب النساء بیگم سے چار اولادیں ہوئیں۔ ایک لڑکی اور تین لڑکے۔ لڑکی بچپن ہی میں
فوت ہو گئی تھی۔ ایک لڑکا عبدالرؤف دماغی حالت ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سولہ سال کی عمر میں
انتقال کر گیا۔ اس وقت وہ لڑکے پاکستان میں اعلیٰ عہدوں پر ملازم ہیں۔ تہذیب النساء بیگم
کایرمان کی وجہ سے انتقال ہوا۔ اس صدمے کی ڈاکٹر قاضی عبدالحمید تاب نہ لاسکے اور کچھ عرصے بعد
۱۱ جنوری ۱۹۶۱ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔^{۱۶}

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید بنیادی طور پر ادیب، فلسفی، نقاد اور ماہر تعلیم تھے۔ اردو، فارسی، انگریزی اور جرمن زبانوں پر مہارت رکھتے تھے۔ ان کے بے شمار علمی، ادبی اور تعلیمی مضامین جامعہ دہلی، فاران کراچی اور ماہ نو کراچی میں شائع ہوئے۔ ان کی مشہور تصنیف پستانواری کا فلسفہ تمدن، اس کے تعلیمی افکار و نظریات اور تعلیمی کارناموں کو نہایت سلیس زبان اور دلکش انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب شام مشرق کے اس شعر کی تفسیر ہے:

درس ادب اگر بود زمزمے مجھے

بہم بہ مکتبہ آؤ طفل گریز پائے را

اپنی یہ پہلی تصنیف ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے ماہر علمی، جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے نام معنون کی ہے۔ ”ہدیہ عقیدت (ص ۲) کے تحت انھوں نے لکھا:

احترام و عقیدت کے جذبات کے ساتھ اپنی یہ کتاب ’جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی‘ کے نام نامی سے معنون کرتا ہوں جو اس وقت عموماً ہندوستان اور خصوصاً اسلامی ہند کے قومی، تمدنی و تعلیمی نصب العین کی حامل ہے۔ اس تربیت گاہ میں ماضی کی شان دار روایات، حال کی زرمہ تحریکات اور مستقبل کی خوش آئند امیدوں کے سائے میں علم و اخلاق، خلوص و محبت، ایثار و قربانی کے پتے، نو نہالان قوم کی تعلیم و تربیت کے جہن کو خونِ دل سے سمیچ رہے ہیں تاکہ یہ اپنے علم و عمل، شرافت و اخلاق اور مذہبی جذبہ و کیفیت سے ہماری تمدنی زندگی کو مالا مال کر دیں اور خود دنیا و عقبی میں سرفرازی حاصل کریں۔

نادرالانداز تو ایک دکن

بزم را از ہائے دہر آباد کن

فیز و جان نوید ہر زندہ را

از قم خود زندہ تر کن زندہ را

بیاد دل، شرقی خاندیش

قاضی عبدالحمید

۱۵ اپریل، ۱۹۳۸ء

سابق طالب علم جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قاضی عبدالحمید ایک اچھے مترجم بھی تھے۔ انھوں نے مشہور عالم منظر تسلیم ڈاکٹر جارج کرشین اسٹائیز کی کتاب کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ انجمن ترقی اُردو (ہند) دہلی نے ۱۹۴۲ء میں نظریہ تعلیم حصہ اول اور حصہ دوم کے نام سے شائع کیا ہے۔

اب یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفہ نیز مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل پر کئی مضامین لکھے جن میں 'اقبال کی شخصیت اور پیغام'، 'اقبال کا فلسفہ زندگی و عمل'، 'مسلمانان ہند کا نصب العین'، 'جدید تعلیمی انقلاب اور مسلمانان ہند کے تعلیمی مسائل'، 'زندگی یا موت'، اور 'تمدن انسانی کا انتشار' قابل ذکر ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ مضمون ڈاکٹر قاضی عبدالحمید از قاضی سلیم احمد، مطبوعہ روزنامہ جنگ کراچی، مورخہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۹ء
- ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً
- ۴۔ ماخوذ از رسالہ جوہر دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، رپورٹ 'عہدیداران انجمن اتحاد'
- ۵۔ ایضاً
- ۶۔ ایضاً
- ۷۔ قاضی سلیم احمد نے اُن کے اساتذہ میں مشہور عالم فلسفی ڈاکٹر ایننگلر کا نام لیا ہے۔
- ۸۔ مضمون از قاضی سلیم احمد، (جنگ کراچی)
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ داتاے راز اقبال - مرتبہ: مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اُردو پاکستان کراچی، طبع دوم، ۱۹۷۷ء

۱۲۔ زندہ رود۔ جلد سوم۔ ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ص ۱۵۹-۱۶۰

۱۳۔ ماہنامہ جامعہ دہلی، اکتوبر ۱۹۳۶ء، ص ۸۴۷-۸۵۰

۱۴۔ Home Department Special Branch No. 800(74) (10)

III 1942-43

۱۵۔ مضمون از قاضی سلیم احمد (روزنامہ جنگ کراچی)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ سہ ماہی آردو، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، طبع دوم۔ کراچی

۱۸۔ جوہر، دہلی، اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء، ص ۹۱

۱۹۔ ماہنامہ جامعہ دہلی۔ جولائی ۱۹۳۷ء۔ ص ۵۰۹

۲۰۔ یہ مقالہ دو سطوں میں شائع ہوا تھا۔ ماہنامہ جامعہ اپریل ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۵، جولائی ۱۹۳۹ء،

ص ۶۱۷

۲۱۔ ماہنامہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۷

۲۲۔ ماہنامہ جامعہ، اپریل ۱۹۴۲ء، ص ۲۴۳

ڈاکٹر کنور محمد اشرف - دانشور، مجاہد، انسان

سَلَامَتُ اللّٰہِ

جنگِ عظیم کے بعد ہماری جدوجہد آنے والی کا ایک نیا اور انقلابی دور شروع ہوا۔ ہم جیسوں کے لیے اس کی ابتدا تحریکِ ہجرت سے ہو چکی تھی.... میں این۔اے بی اس کے بی۔اے میں داخلہ لینے کے لیے علی گڑھ پہنچا.... مولانا محمد علی کی رہائی کی خبر آئی۔ پھر تحریکِ خلافت کا غلغلہ شروع ہوا۔ تھوڑے دن بعد کانڈھی جی کی شہرت ہوئی اور ستیہ گره اور سوراج کا چرچا جگمگاتے ہوئے لگا۔ ولایتی مال کا بائیکاٹ کرو... انگریزی مدرسوں میں پڑھنا، حتیٰ کہ انگریزوں کی نوکری حرام ہے.... خلافت سوراج فنڈ میں چندہ دو... سال بھر میں سوراج لے گا۔ اہنسا شرط ہے، کسی کا جی ایسے سوئے پر نہ بھرتا۔ ستیہ گره میں شریک ہونے کے لیے مجھے ویسے بھی کسی تحریک کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ میں نے ہرجا کا کام گاندھی جی اور محمد علی کی آمد سے پہلے ہی شروع کر دیا تھا.... بالآخر ایک دن گاندھی جی اور گاندھی جی کے ساتھ مولانا آنے والے، مولانا محمد علی، حکیم اہل خانہ،

ڈاکٹر انصاری، حسرت موہانی، آزاد سبھانی، مستیہ دیو:
غرض کاشمیر میں اور خلافت کے سب ممتاز رہنما آپہنچے اور
ہم نے بلا اختلاف رائے کالج یونین میں مشترک موالات کی
حمایت کی تجویز منظور کی اب ہمارا مطالبہ تھا کہ کالج حکومت
سے امداد لینا بند کر دے۔ اور چونکہ کالج تو م کی ملکیت تھا، ہم
اس کی عمارتوں پر قابض ہو گئے، چند دن بعد کالج کی مسجد
میں مولانا محمود حسن کے مہمانک ہاتھوں سے جامعہ ملیہ کی
بنیاد پڑ گئی.... بالآخر ہمارے نکلوانے کے لیے نگراں کالج
نے پولیس سے مدد مانگی.... غرض کہ ایک دن علی الصباح ہم
سب پولیس کی مدد سے بیک بینی، درگوش کالج کے احاطے
سے نکال ماہر کر دیے گئے۔ اور سڑک پاساؤں کے قریب
یعنی کالج سے چند قدم کے فاصلے پر ڈیڑوں میں رہنے لگے۔
بالفاظ دیگر اب میرے لیے جامعہ ملیہ کی نرسندگی کا
نیا باب کھلا....“

یہ تھے کنور محمد انشرف جو بعد میں ڈاکٹر انشرف کے نام سے مشہور ہوئے۔ موصوف نے اپنی کہانی
میں اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طلباء کے اولین گروپ سے تعلق رکھتے ہیں

تعلیمی جدوجہد

انشرف ضلع علی گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں دریا پور کے ایک محولی گھرانے میں ۲۵ نومبر
۱۹۰۳ء کو پیدا ہوئے۔ دراصل ان کے آباؤ اجداد ریاست اور کے راجپوت تھے، جو چند نسلوں بعد
اپنے مذہب کو ترک کر کے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کے دادا نے نقل وطن کر کے یو۔ پی کے اس گاؤں
میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ دریا پور میں ایسا کچھ نہ تھا جس سے انشرف کی ذہنی نشوونما اور سماجی
تربیت ٹھیک طرح ہو سکے۔ اس لیے ان کے والد نے بہت کم عمری میں انھیں گاؤں کے اسکول سے

اٹھا کر علی گڑھ تحصیل اسکول میں داخل کرادیا۔ جہاں انھوں نے تیسری جماعت تک تعلیم حاصل کی اور پھر انھیں ہیوٹ مسلم اسکول مراد آباد میں بھیج دیا گیا۔ جہاں وہ خود ریلوے سروس میں کسی چھوٹی آسامی پر کام کرتے تھے۔ اسی اسکول سے ۱۹۱۸ء میں انشرف نے میٹرکیشن امتحان پاس کیا۔

یہی وہ اسکول تھا جہاں انشرف نے دینی اور اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ قُب الوطنی کا پہلا سبق سیکھا۔ اسی بنیاد پر ان کی انسان دوستی اور سیاسی کارگزاری قائم ہوئی۔ اس اسکول میں خاص طور پر مولوی اصطفیٰ کریم کی ذات سے متاثر ہوئے۔ وہ ایک برطانوی مخالف خفیہ تحریک کے سرگرم رکن تھے۔ دراصل یہ وہی تحریک تھی جو مولانا عبد اللہ سندھی جیسے انقلابیوں کی سرکردگی میں انگریزی راج کا تختہ الٹنے کے لیے ہتھیار بند بغاوت کا انتظام کر رہی تھی اور ہندوستان میں ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس تنظیم کے ہر رکن کو طعن لینا پڑتا تھا کہ برطانوی حکومت کے خلاف وہ مقدس جہاد میں حصہ لے گا۔ انشرف اس جماعت میں باضابطہ شامل ہو گئے۔ اس جماعت پر مذہبی جوش طاری تھا۔ تمام اراکین مذہبی احکامات کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ چنانچہ انشرف پر بھی ان دنوں مذہب کا بڑا غلبہ تھا۔ یہاں تک کہ وہ پنج وقتہ نماز (جو اسلام میں فرض کی حیثیت رکھتی ہے) کے علاوہ نماز تہجد بھی ادا کرتے تھے، اور ماہ رمضان میں تراویح کے شبینے میں بھی شرکت کرتے تھے۔ حب الوطنی کے جوش کا یہ عالم تھا کہ اس موضوع پر جو نظمیں دستیاب تھیں، حفظ کر لیں اور اس سے متعلق جتنے قصے کہانیاں یا مضمون ملے سب پڑھ ڈالے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ایک بار انھوں نے اسکول کے منتظمین کے لیے ایک پریشان کن مسئلہ پیدا کر دیا۔ یہ پہلی جنگ عظیم کا زمانہ تھا۔ سرکاری حکم کے مطابق ایک مخصوص دن تمام طالب علموں کو زمین جیک کی سلامی کے لیے جمع کیا گیا۔ انشرف نے نہ صرف خود انکار کر دیا بلکہ دوسرے طلباء کو بھی سلامی دینے سے روکا۔ طلباء کی برہمی دیکھ کر ہیڈ ماسٹر نے خیریت اسی بات میں سمجھی کہ اصرار نہ کیا جائے۔

میٹرکیکیشن کے بعد انشرف نے علی گڑھ ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں داخلہ لیا۔ یہ وہ ادارہ تھا جس کی باگ ڈور ابتدا ہی سے حکومت وقت کے وفاداروں کے ہاتھ میں رہی تھی۔ خوش قسمتی سے انشرف کو یہاں مولانا حسرت موہانی جیسے دین دار اور قوم پرست شخص کی رہنمائی حاصل ہو گئی۔ مولانا نے اپنے سیاسی عقائد اور سرگرمیوں کی وجہ سے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جیل میں چلے جیسی تنگی ترشی سے زندگی گزاری۔

مگر وہ اپنی ڈگر سے نہیں ہٹے۔ خود کہتے ہیں :

ہے نیک سخن جساری پتلی کی شفقت بھی

اُس طرف تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی

اشرف حسرت کا: حسرت آزادی وطن کے ایک لیڈر کی حیثیت سے احترام کرنے تھے بلکہ اُن سے انھیں دلی محبت تھی۔ بیگم حسرت کے کردار سے بھی وہ بہت متاثر تھے۔ وہ انھیں بیٹے کی طرح چاہتی تھیں۔ اس وقت اشرف کے لیے یہ ایک بڑی نعمت تھی، اس لیے کہ وہ انھیں ہی میں اپنی ماں کی محبت سے محروم ہو گئے تھے۔ بیگم حسرت کی دین داری، اُن کی خاکشیں بہت اور بردباری نے اشرف کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ حسرت اور اُن کی بیگم اشرف کے نزدیک آدرش انسان تھے۔ وہ لکھتے ہیں: "مولوی مصطفیٰ اکرم نے جو جہاد کی تعلیم دی تھی، اس کی روشنی میں یہ دونوں بچے مجاہد تھے۔ بہت مدت تک مجھے کوئی دوسرا لیڈر اُن کا ہمسر نظر نہیں آیا۔"

ایم۔ اے۔ اور کالج میں ابھی مشکل سے دو سال گزرے ہوں گے کہ اشرف کے سامنے ایک اہم مسئلہ پیش آگیا، یعنی کالج کو ترک کر کے جامعہ ملیہ اسلامیہ سے اپنی ذات کو وابستہ کرنے کا۔ اس کا ذکر انھوں نے اپنی کہانی میں کیا ہے جسے شروع میں درج کیا جا چکا ہے۔ جامعہ کی زندگی بہت سخت اور بے یقینی تھی۔ یوں تو باضابطہ تعلیم کے لیے کسی قابل اُستاد تھے، جو کالج کی ملازمت چھوڑ کر جامعہ کے محلے میں شامل ہو گئے تھے، لیکن منظم تعلیم تعلیم کے لیے نقصان سازگار تھی اور نہ ہی ضروری سازد سامان تھا۔ سیاسی کام مقدم تھا۔ ترک موالات اور تحریک خلافت کو عوام میں پھیلانے کے لیے باخبر کارکنوں کی ضرورت تھی۔ جامعہ کا فوری مشغلہ یہ تھا کہ اس سیاسی ہم کے لیے طالب علموں اور اُستادوں کو رضا کارانہ طور پر تیار کیا جائے۔ اور انھیں عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے جگہ جگہ بھیجا جائے۔ چنانچہ اشرف بھی جوش و خروش اور غلطی کے ساتھ اس ہم میں شامل ہو گئے۔

بدقسمتی سے ترک موالات اور خلافت کی تحریک بہت جلد ۱۹۲۲ء میں ختم ہو گئی۔ ترک موالات کے آئندہ کو گامدھی جی نے چوری چورا کے پُر تشدد واقعے کی وجہ سے یکایک بند کرنے کا اعلان کر دیا، جہاں ایک پہلک مظاہرے کے دوران تھانے کو جلادیا گیا تھا اور کئی پولیس کمرابیوں کی جانیں گئی تھیں۔ اُدھر ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا نے خلافت کا ادارہ، ختم کر دیا، جس کی بقا اور استحکام کے لیے

ہندوستان میں تحریک چلائی جا رہی تھی۔ ان دونوں واردات سے تحریک آزادی کو بڑا دھچکا لگا۔ اس موقع سے غائدہ اٹھا کر حکومتِ وقت نے ہندو مسلم اتحاد میں انتشار پیدا کر دیا۔ حکومت کی شر بر فرقہ واریت نے سر اٹھایا۔ خندھی سنگٹھن اور تبلیغ کی تحریکیں زور شور کے ساتھ شروع ہوئیں اور اس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی۔ باہمی محبت اور بھائی چارے کی خضابو آزادی کی متحدہ تحریک کی بدولت ملک میں قائم ہو گئی تھی، محسوس ہو گئی اور اُس کی جگہ منافرت اور کدورت نے لے لی۔ آزادی کے مجاہدوں پر اس کا بہت بُرا اثر پڑا۔ بیشتر بے دلی، بے بسی اور باپوسی کا شکار ہو گئے، بعض کو تحریک کے رہنماؤں پر جو اعتماد تھا، وہ ڈانواں ڈول ہو گیا۔ اُن کا جی یہ ماننے کے لیے تیار نہیں تھا کہ تشدد کے محض ایک واقعے کی بنا پر آزادی کی روز افزوں تحریک کو بند کرنا دانشمندی کی بات ہے۔ انٹرن انہی لوگوں میں سے تھے، جن کا نیڈروں پر بھرم باقی نہیں رہا تھا۔ خاص طور پر ترک موالات کی ہم میں جن مذہبی رہنماؤں کے ساتھ انھوں نے گاؤں گاؤں جا کر کام کیا تھا انھیں اکثر انسان کی حیثیت سے بہت ناقص سمجھے۔ یہ علماء ایک طرف تو عوامی طبوں میں انسانی مساوات 'افرت' ایثار و قربانی کی تلقین کرتے ہوئے نہیں تھکتے تھے، مگر دوسری طرف خود اپنی ذات کو ہر معاملے میں مقدم رکھتے تھے، اپنے ہم مشرکوں کے خلاف کینہ بروری سے کام لیتے تھے اور اپنے ہمیشہ و آرام میں کسی قسم کی کوتاہی گوارا نہیں کرتے تھے۔ انٹرن کا کہنا ہے کہ ایسے مذہبی لیڈروں کی اُن کے دل میں کوئی عزت نہیں رہی اور اُن سے صلح کی اختیار کر لی۔ سب سے زیادہ انھیں اس بات پر غم و غصہ تھا کہ تحریک کی قیادت فرقہ وارانہ سیلاب کا مقابلہ کرنے میں بے بس اور ناکام ثابت ہوئی۔

اسی دوران انٹرن کا سابقہ بعض ایسے افراد سے پڑا جو سوشلسٹ خیالات کے حامی تھے، جن میں شوکت عثمانی کا نام سرفہرست ہے۔ اس سے اُن کے سوچنے سمجھنے کا انداز ہی بدل گیا۔ اب اُن کے نزدیک آزادی کا مفہوم برطانیہ سے نجات حاصل کرنا ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے سماج کی تعمیر جس میں عام آدمی کو بھرپور اور مہذب زندگی سے لطف اندوز ہونے کے مواقع نصیب ہوں، جس میں مظلومی، جہالت اور غلامت جیسی لعنتیں موجود نہ ہوں، جو موجود سماج کی خصوصیتیں ہیں، یہ بات بھی اُن پر روشن ہو گئی کہ ان تمام خرابیوں کی جڑ دراصل وہ لوٹ کھسوٹ ہے، جو اس وقت ایک آدمی دوسرے آدمی کی کرنے پر قادر ہے۔ سماجی حالات کا تقاضا ہے کہ موجودہ صورت حال میں تبدیلی لائی جائے،

جس کے لیے اجتماعی جدوجہد درکار ہوگی۔ اشرف نے اپنی کچھ وجہ میں صفائی پیدا کرنے کے لیے سوشلزم کا لٹریچر پڑھنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایم۔ این۔ رائے کی نگارشات اور انقلاب روس سے متعلق مواد کا مطالعہ بڑی توجہ اور دلچسپی سے کیا۔ اس طرح جو کچھ حاصل کرتے، اُس پر جامعہ کے دوسرے طالب علموں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے کر اُن کے دلائل کی خامیاں واضح ہو جاتیں اور تصورات کھڑکھٹوس بنیاد پر قائم ہو جاتیں۔ پھر وہ اس گروپ کے ساتھ سوشلزم کے مہل پہلو پر سوچ بچار کرتے کہ اپنے ملک کے مسائل کو حل کرنے میں اس سے کیا کچھ مدد مل سکتی ہے۔ اشرف نے ۱۹۲۳ء میں جامو سے بی۔ اے کی ڈگری حاصل کر لی اور اُس کے بعد مسلم یونیورسٹی میں بی۔ اے (آنرز) کو کرس میں داخلے کیا جسے ۱۹۲۶ء میں مکمل کر لیا۔ انھوں نے تسلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ۱۹۲۷ء میں ایم۔ اے کے ساتھ ایل۔ ایل۔ بی ڈگری حاصل کر لی۔ ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان میں وہ نہ صرف اول آئے، بلکہ اسی کے تمام ریکارڈ توڑ دیے۔

علی گڑھ یونیورسٹی کی طالب علمی کے زمانے میں اشرف میں نیشنلزم کی بعض خوبیاں نمودار ہوئیں۔ ۱۹۲۳ء میں اسٹوڈنٹس یونین کا جو ایکشن ہوا اُس میں وہ وائس پریسیڈنٹ کی حیثیت سے منتخب ہوئے۔ اُس وقت کے حالات میں اُن کی یہ کامیابی بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ بیشتر بینر طلباء جنھیں یونیورسٹی انتظامیہ کی حمایت حاصل تھی، اُن کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ وہ بھلا اپنے سیاسی حریت کو ایسے مرتبے پر کیسے گوارا کر سکتے تھے! اس دور میں یونین کا وائس پریسیڈنٹ یونیورسٹی کے طلباء کا سب سے بڑا نمائندہ ہوتا تھا، پریسیڈنٹ کا مقام پرووائس چانسلر کو بر بنائے مہر حاصل ہوتا تھا۔ یونین کی سرگرمیوں میں اشرف نے بعض خوش آئند اور دور رس اضافے کیے۔ اب تک یونین میں بعض ریٹری اور لائبریری عنوانات پر تقریری مقابلے ہوا کرتے تھے۔ اشرف نے دور حاضرہ کے سنجیدہ مسائل کو جن سے قوم و ملت دوچار تھی، یونین میں بحث و مباحثے کا موضوع بنایا۔ اسی دوران میں یونیورسٹی نے اپنی گولڈن جوبلی منانے کا اہتمام کیا۔ اس موقع پر ملک کی بہت سی نامور ہستیاں مدعو کی گئی تھیں، جن میں مہاراجہ الور، محمد علی جناح اور مولانا محمد علی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مہاراجہ الور مہان خصوصی کی حیثیت سے بلائے گئے تھے۔ دستور کے مطابق یونین کی طرف سے انھیں سپاس نامہ پیش کیا گیا۔ اپنی استقبالیہ تقریر میں اشرف نے یونیورسٹی کے روایتی کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اس کے دروازے

بلا امتیاز نسل و مذہب سب کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ نہ یہاں اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی کس فرقتے یا طبقے سے تعلق رکھتا ہے اور نہ اس کا کہ وہ کس ملائے کا باشندہ ہے یا کون سی زبان بولتا ہے۔ اشرف نے ضمناً اس بات کا بھی ذکر کیا کہ ان کے آبا و اجداد کسی وقت ریاست الود کی رعایا تھے اس تقریر سے مہاراجہ اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ تعلیم مکمل کرنے کے بعد اشرف ان سے جا کر ملیں۔ چنانچہ جب اشرف نے ۱۹۲۷ء میں ان سے ملاقات کی تو مہاراجہ نے اشرف کو انگلستان میں مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے گرانقدر و خلیفہ عطا کیا۔

اشرف نے لندن میں دو کورس لیے۔ ایک پی ایچ۔ ڈی اور دوسرا بار۔ ایٹ۔ لا لیکن ابھی مشکل سے ایک سال ہوا تھا کہ مہاراجہ نے اپنی حویلی کے جشن کے موقع پر انھیں واپس بلایا اور اپنے خاص مہانوں 'راجاؤں اور نوابوں کی خاطر تواضع اور عیش و آرام کی دیکھ بھال کرنے پر تعینات کر دیا۔ اس طرح اشرف کو ان مقتدر مستیوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا، تو محسوس کیا کہ یہ حضرات کس قدر انسانیت سے گری ہوئی حرکتیں کرتے ہیں۔ ان کی جنسی بھوک کی کوئی انتہا نہیں۔ انھیں کسی کی جان، مال اور آبرو کا کوئی خیال نہیں۔ وہ اپنی نفس امارہ کی تشفی کے لیے بلا امتیاز گھٹیا سے گھٹیا حرکت کر سکتے ہیں۔ اشرف کے لیے یہ ایسا بھیانک تجربہ تھا کہ انھیں درباری فحشا سے اس قدر نفرت ہو گئی کہ اسے جلد سے جلد خیر یاد کہنے کا ارادہ کر لیا حالانکہ انھیں مہاراجہ کے پرائیویٹ سکریٹری کی حیثیت سے ہر قسم کا آرام اور سہولتیں حاصل تھیں اشرف نے اس کی جگہ تنگی ترشی کی زندگی پسند کی تاکہ اپنی روح کو محفوظ رکھ سکیں۔

پی ایچ۔ ڈی کا کام پورا کرنے کے لیے اشرف ۱۹۲۹ء میں دوبار لندن گئے۔ اس مرتبہ ان کے پاس بہت قلیل وسائل تھے، صرف سو روپے ماہانہ جو کسی غیر تنظیم نے بطور امداد عنایت کیے تھے۔ اس چھوٹی سی رقم کے سہارے لندن میں زندگی گزارنا بڑا کٹھن کام تھا۔ انھیں کبھی کبھی صرف ایک وقت کا کھانا نصیب ہوتا تھا۔ لیکن مطالعے کا شغف اس درجہ تھا کہ یہ تکلیف بھی گوارا کر لی۔ ہمت کو برقرار رکھنے میں انھیں خاص طور پر اپنے ہم نفسوں سے بہت تقویت ملی۔ وہ لکھتے ہیں: "اب میں نے ایسے دوستوں سے ملاقات کی ہے جو میری طرح منطقی کا شکار ہیں اور جو مجھ سے بہت پہلے ان دل توڑنے والے، لیکن دماغ روشن کرنے والے تجربات سے گزر چکے ہیں۔ آئندہ

اتوار کو ہم سب شاپور جی سکلات والا کے مکان پر اکٹھا ہوئے اور وہاں سے واپسی پر ہائی گیٹ قبرستان پہنچے اور ایک ایسے نئے مرشد کی تربت پر طعن و فساد ادا کیا۔ جو اب تک زندہ ہے۔ اشرف کی زندگی کا یہ انقلابی موڑ تھا جس نے اُن کے فکر و عمل کو ایک نئی سمت دہی اور وہ کمیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔

اشرف کے پی ایچ ڈی کے مقابلے کا عنوان تھا ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ سے ۵۰۰ء تک۔ لندن یونیورسٹی نے اس پر انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری عطا کی۔ ہندوستان واپس آنے پر انھیں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ میں ایک مختصر مدت کے لیے لیکچرر کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا۔ مگر وہاں تک نہ سکے، کیوں کہ وہ ایک تو بائیں بازو کی سیاست سے تعلق رکھتے تھے اور دوسرے صاف گوئی ان کا شیوہ تھا۔ اور یہ دونوں باتیں یونیورسٹی کے اربابِ حل و عقد کے نزدیک ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں۔

سیاسی سرگرمیاں

تھوڑے عرصے بعد اشرف نے ملک کی عملی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ وہ انڈین نیشنل ہو گئے اور اُس کے بائیں بازو گٹ (کانگریس سوشلسٹ پارٹی) کے سرگرم کارکن بن گئے۔ اپنی قابلیت اور مبنی اور قوت عمل کی بدولت انھوں نے بہت جلد اس تنظیم میں اپنے لیے ایک ممتاز مقام حاصل کر لیا۔ یہ انہی کا بھساؤ تھا کہ پنڈت جواہر لال نہرو نے کانگریس کا شعبہ خارجہ قائم کیا، جو نشر و اشاعت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اشرف اسی شعبے کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ بعد ازاں انھوں نے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے کئی اور شعبوں میں خدمات انجام دیں۔ کانگریس کے ۱۹۳۶ء کے سالانہ اجلاس سے وہ مسلسل کانگریس میں کمیونسٹ نقطہ نظر کی وکالت کرتے رہے۔ اسی سال وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے سکرٹری چنے گئے۔ اور انھیں مسلم عوامی رابطہ کمیٹی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ انھوں نے مسلم لیگ کی علیحدگی پسند تحریک کی ڈٹ کر مخالفت کی، جو مسلمانوں کو تحریک آزادی سے الگ رکھنے کے لیے زور و شور سے پرچار کر رہی تھی۔ انھوں نے تقریر اور تحریر کے ذریعے مسلمانوں کو فرقہ وارانہ سیاست کے مضر نتائج سے آگاہ کیا اور انھیں

ترغیب دلائی کہ وہ ملک کے دوسرے لوگوں کے ساتھ آزادی اور جمہوریت کی جدوجہد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں کہ ان کی نجات کا یہی سیدھا اور سچا راستہ ہے۔ اگر ایک طرف انشرف نے مسلم فرقہ پرستوں کا پرہ فاش کیا کہ وہ کس طرح اپنے طبعاتی مفاد کی خاطر آزادی وطن کے حصول میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں تو دوسری طرف ہندو جارحیت پسندی اور فرقہ داریت کے خلاف بھی ہم چلائی کہ اصل میں یہ دونوں قوتیں تحریک آزادی کی دشمن تھیں۔ پہلی مسلمانوں کے ساتھ بظاہر ہمدردی اور خیر خواہی، کھاکر اور دوسری انھیں ڈرا دھمکا کر کہ اگر مسلمانوں نے اپنی تہذیبی شناخت پر اصرار کیا تو ان کے وجود کو ہی ختم کر دیا جائے گا (جنگ آزادی میں حصہ لینے سے روکنے کی کوشش کر رہی تھی)۔

انشرف کا سیاسی میدان عمل خاص کر حیوانات کا علاقہ تھا جہاں مسلمانوں کی قابل ذکر آبادی تھی۔ ان لوگوں کو عرف عام میں میوؤ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک قبیلہ ہے، بہت پس ماندہ۔ غربت، افلاس، جہالت و توہم، پستی کا شکار۔ کھیتی باڑی اور مویشی پالنا ان کا پیشہ ہے۔ میوات میں حالیہ ضلع گڑگاؤ اور اُس وقت کی اور اور بھرت پور ریاستوں کے ملحقہ علاقے شامل تھے۔ میوات کی آبادی میں ہندو اور مسلمانوں کی تہذیبی زندگی بڑی حد تک یکساں ہے۔ رسم و رواج اور رہن سہن کی بناء پر ان میں فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ صرف بعض مذہبی عقائد مختلف ہیں جن سے ان کی جداگانہ شناخت کی جاسکتی ہے، وہ ایک دوسرے کی خوشنمی اور فی میں برادرانہ طور پر شریک ہوتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نسل ایک ہی ہے۔ چند پیرھیوں پہلے ان میں سے چند مسلمان ہو گئے تھے۔ ان کا سماجی ڈھانچہ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ملک کے ثواروں کے وقت تک میوات میں کبھی کوئی فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا۔ البتہ جب مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے ایک الگ مملکت بنانے کا پروپگنڈہ زور شور سے شروع کیا، تو اس علاقے میں بھی کچھ بے چینی کے آثار نمودار ہونے لگے۔

دراصل انشرف نیواتیوں کے مسائل میں ۱۹۲۶ء ہی سے دلچسپی لینے لگے تھے جب کہ وہ علی گڑھ یونیورسٹی میں طالب علم تھے۔ وہ بالخصوص ریاست اور کے کسانوں کی اقتصادی اور سماجی زندگی کا مطالعہ کر رہے تھے جس سے ان کا آبائی رشتہ تھا۔ پھر ۱۹۳۳-۳۴ء میں جب مہاراجہ اور کے مظالم اور بے راہ روی کے خلاف کسانوں کی تحریک شروع ہوئی، تو انشرف اُس سے عملاً وابستہ ہو گئے، حالانکہ اُس وقت وہ علی گڑھ یونیورسٹی کے تعلیمی عملے میں تھے۔ ہوتے ہوئے یہ تحریک میواتیوں

کی قومی تحریک بن گئی۔ ریاست اور سے باہر رہنے والے یوڈ بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔
 انسانوں کے مطالبات کو توڑ ٹیکسوں اور روز افزوں مالگرازی کے خلاف تھے۔ ان کے ساتھ غریب
 جلاہے اور دوسرے محنت کش لوگ بھی اپنی اپنی مانگیں لے کر شامل ہو گئے۔ ریاست میں بھانت
 بھانت کے ٹیکس لگائے گئے تھے اور بے گلدی کا رواج عام تھا۔ بھوٹی سے بھوٹی چیز کی ملکیت پر
 ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر اگر کسی کے پاس ایک بکری، بھٹیر یا اونٹ ہو تو اسے ٹیکس ادا
 کرنا پڑتا تھا۔ صرف یہی نہیں، مذہبی دم و رواج کی تقریبات پر بھی ٹیکس دینا پڑتا تھا اور غضب
 تو یہ ہے کہ مہاراجہ کے مہانوں کی تواضع کے نام سے بھی عام لوگوں سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔
 ریاست کی ایسی ظالمانہ، نامتناہی اور مضحکہ خیز حرکتوں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اشرف نے
 نوجوانوں کو منظم کیا کہ وہ ان زیادتیوں سے نجات کی خاطر عوام کو متحد کریں اور اس ہم کے لیے فوری
 وسائل جمع کریں۔ کچھ ہی عرصے میں اس ہم نے ایسا نور کھڑا کر دیا کہ بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔
 عوام کی بے چینی کو کم کرنے اور فوری رست دینے کی خاطر حکومت ہند نے مہاراجہ کو دو سال کے لیے
 ریاست بدر کر دیا، ایک چوتھائی مال گزاری کم کر دی گئی۔ بعض ٹیکس ختم کر دیے گئے یا ان میں تخفیف
 کر دی گئی، جو لوگ ریاست کے ظلم و تشدد سے تنگ آکر باہر چلے گئے تھے، واپس بلائے گئے اور
 انھیں پھر سے آباد کیا گیا۔ اس جدوجہد کا سب سے میٹھا پھل یہ تھا کہ عوامی اتحاد مضبوط ہوا اور لوگوں
 کے حوصلے بلند ہو گئے۔ ہندو مسلم ایجتا نہ صرف برقرار رہی بلکہ اس میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو گئی۔
 اور لوگ ان لیڈروں کی چال بازی سے آگاہ ہو گئے جو فرقہ واریت کو ہوا دے کر ان کے درمیان
 تفرقہ پیدا کر رہے تھے تاکہ مہاراجہ اطمینان سے اپنی بکری جاری رکھ سکے۔

اس شان دار کامیابی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اشرف نے بڑی دانش مندی سے جدوجہد کی
 رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے برتاؤ سے لوگوں کا اعتماد حاصل کر لیا تھا۔ وہ اُن کے ساتھ اتنا گھل
 مل گئے تھے کہ عوامی برادری کا ایک رکن سمجھے جانے لگے تھے۔ وہ عوامیوں کی تقریبات میں بے تکلف
 حصہ لیتے تھے۔ کسی کے ہاں بیاہ شادی ہو یا غمی کی رسم، ان کے پیچہ تیار ہوں یا سیلے ٹھیلے، اشرف برابر
 شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان کے نجی بھگڑے پٹانے میں پیش پیش رہتے تھے اور لوگ اُن کے
 فیصلے کو بے لگ سمجھ کر مان لیتے تھے۔

ریاست اور میں کسان آندولن کی کامیابی نے پورے میواتی علاقے میں پھیل پیدا کر دی۔ چنانچہ قریب کی ریاست بھرت پور کی مطلق العنان حکومت کے خلاف بھی لوگوں نے اسی قسم کے مطالبات کی ہم شروع کر دی اور وہاں تحریک کے لیڈروں نے اشرف کے مشورے سے منامدہ اٹھانے کی خواہش ظاہر کی کہ وہ کس طرح ریاست کے عوام کو اپنے سنگٹھن میں لاسکتے ہیں جس کا نام پر جا پریشد تھا۔ مہاراجہ نے اس تنظیم کو اپنی ریاست کے اندر قائم کرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس لیے اس کا دفتر ریاست کے باہر ضلع تھرا میں قائم کرنا پڑا تھا۔ یہیں سے اس کا سارا کاروبار چلایا جاتا تھا۔ اشرف کو اس کی بینگلوں میں صلاح و مشورے کے لیے بلایا جاتا تھا اور پبلک ہسپتال میں تقریر کرنے کی دعوت دی جاتی تھی۔ ان پردگراہوں میں اشرف کا زور اس بات پر ہوتا تھا کہ ہندو مسلم ایٹھا کو کس طرح مضبوط بنایا جائے اور جنت کو بہتر حکومت قائم کرنے کے لیے متحرک کیا جائے۔

بھرت پور پر جا پریشد کا آندولن زور پکڑ رہا تھا کہ قسمتی سے ملک پر بٹوارے کے بادل منڈلانے لگے۔ تقسیم ملک کا ہنگامہ مذہب کے نام سے برپا کیا گیا تھا۔ اس کی گونج تمام ملک میں پہنچی۔ چنانچہ بھرت پور میں بھی ہندو مسلم تناؤ کے آثار نظر آنے لگے۔ نظراً اشرف اس صورت حال سے بہت فکر مند اور پریشان ہوئے۔ انھوں نے فرقہ واریت کا زہر پھیلانے والوں کو شکست دینے کے لیے ایک تدبیر سوچی کہ سارے میواتیوں کو کسی ایسی بات پر متحد کیا جائے جو سب کے جی کو لگے، جو ہندو اور مسلمان دونوں کی توجہ برابر کھینچ سکے اور ان کے جوش و خروش اور طاقت کا صحیح استعمال کر سکے۔ یہ تھی میوات کی خود اختیاری حکومت کی اسکیم۔ ان کا خیال تھا کہ یہ اسکیم کانگریس کو بھی پسند آئے گی، اس لیے کہ یہ اس کے تاریخی "کراچی ریزولیشن" کے مین مطابق تھی جس میں واضح کیا گیا تھا کہ نئے صوبے مشرق وسطیٰ کی تہذیب کی بنیاد پر بنانا چاہیے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو میوات میں خاص طور پر بہت عوزوں اور سازگار حالات موجود تھے۔ یہاں اب ایک پرانی قبیلانی تنظیم کی ریت چلی آرہی تھی جسے پال کہتے ہیں۔ میواتیوں کا عقیدہ ہے کہ پال ایک مضبوط، اوٹھ تدرتی بندھن ہے اور اس کے مقابلے میں قومی اکیٹ محض ایک مصنوعی اور خارجی رشتہ ہے۔ پال برادری میں فرقہ واریت کی کوئی گنجائش نہیں۔ ہندو اور مسلمان، غریب اور امیر

بھی کا درجہ برابر ہے اور اس کی رہنمائی ہر دلعزیز لیڈروں کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس میں مذہب اور دولت کا امتیاز نہیں کیا جاتا۔ اس سماجی حقیقت کی بنیاد پر اشرف نے اپنے تصور میں ایک نئے صوبے میوات کی عمارت کھڑی کی تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ ملک کے دوسرے صوبوں کی طرح میوات بھی ایک صوبہ ہوگا جسے تمام قوم پرستوں کی تائید حاصل ہوگی۔ اس انجیم کو ہندو اور مسلمان دونوں پسند کرتے مگر انھوں نے کہا کہ یہ تو اس وجہ سے کہ یہ تجویز قبل از وقت تھی یا پھر اس لیے کہ فرقہ واریت کے پھیلتے ہوئے سیلاب کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

صوبہ میوات کی اسکیم اشرف کے لیے مزید مصیبتوں کا ہمیشہ خیمہ ثابت ہوئی، ملک نے بٹوارے کے زمانے میں فرقہ واریت کی آگ ایسی بجھ کر کی کہ اس نے سارے ملک بالخصوص شمالی ہند کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بھرت پور اور الور کی ریاستوں کی فرقہ وارانہ قوتوں نے انھیں وہاں کے سربراہوں کی شرعاً حاصل تھی شلوں پر تیل کا کام کیا۔ اور یہاں صوبے کا تصور اس آگ میں جل کر راکھ ہو گیا کسی ستم ظریفی ہے کہ میواتوں کے لیے ایک علیحدہ صوبے کی تجویز کی بنیاد پر اشرف کو ایک فرستہ پرست اور علیحدگی پسند لیڈر کہہ کر دیش وردھی (وطن دشمن) کا لقب دیا گیا۔ انھیں من وطن کیا گیا کہ وہ دوسرے جناح ہیں اور ہندوستان کے اندر ایک چھوٹا سا پاکستان بنانا چاہتے ہیں۔

ایسی نازک اور مایوس کن صورت حال میں ایک آتش کی کرن پھوٹی۔ میوات میں ایک متحدہ محاذ کی داغ بیل پڑی جس میں اس علاقے کی تمام سیاسی تنظیمیں شامل ہو گئیں تاکہ وہ جارحیت پسند فرقہ وارانہ طاقتوں کا مقابلہ کر سکیں اور مصحوم میواتیوں کو کشت و خون سے بچا سکیں۔ ان دنوں فساد نے قتل عام کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس متحدہ ذمے قتل و عمارت کی آگ کو ہر ممکن طریقے سے بجھانے کی کوشش کی۔ بلوایوں نے میواتیوں میں اتنا خوف دہرا س پیدا کر دیا تھا کہ وہ اپنا گھر بار اور وطن چھوڑنے پر آمادہ تھے۔ اشرف نے تدبیر سے کام لے کر انھیں پاکستان جانے سے روکا۔ انھوں نے نیا دور کے ذریعے جس کے وہ ایڈیٹر تھے، میواتیوں کی پُر زور حمایت کی اور ان عناصر کی سازش کا پردہ فاش کیا، جو میواتیوں پر اس لیے ظلم توڑ رہے تھے کہ یا تو وہ اپنے اس مطالبے سے باز ہیں جس کے لیے وہ جدوجہد کر رہے تھے یعنی ریاست میں ایک نمایندہ اور ذمے دار حکومت کے قیام سے توبہ کر لیں یا پھر پاکستان کا راستہ بکلائیں۔ اس زمانے میں نیا دور فرقہ پرستوں کے خلاف مسلسل جنگ

کر رہا تھا۔ اس میں سرکاری عہدے داروں کے کرتوتوں کی رپورٹیں بھی شائع کی گئیں کہ وہ کس طرح فرقہ وارانہ جرائم سے نصرت چشم پوشی کر رہے ہیں بلکہ شروع کر رہے ہیں۔ اپنے مدلل اداروں کے ذریعے اس پرچے نے حکومت پر زور ڈالا کہ وہ ایسے کارکنوں کے خلاف مناسب اقدامات کرے۔ گاندھی جی کے قتل کے موقع پر گینگنہ ضلع گڑگاؤں میں 'جو فرقہ پرستوں کا گڈھ تھا' خوشی اور کامرانی کا جشن منایا گیا اور مٹھائی تقسیم کی گئی۔ نیا دور نے اس کی پرزور مذمت کی۔ اس کے گینگنہ کے دھڑے کی آتش انتقام بھڑک اٹھی اور اس نے پولیس سے ساز باز کر کے اشرف کے خلاف غداری وطن کی سازش کا جعلی مقدمہ کھڑا کر دیا اور ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ اس کا نیا نہ تو اشرف کو بھگت پڑا (جس کا ذکر آگے آئے گا) لیکن اس کا ایک مثبت نتیجہ نکلا۔ میواتیوں کی ہجرت جو پاکستان کی طرف شروع ہو گئی تھی، بڑی حد تک رک گئی۔ قتل و غارت کا جنون ختم ہوا، تو میوات میں رفتہ رفتہ امن کی فضا قائم ہو گئی اور ہندو مسلم اتحاد پھر بحال ہو گیا۔

اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا دوسرا اثر محل طالب علموں اور نوجوانوں کی تنظیم تھا۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (۱۹۳۵ء) نے ملک کی سیاست میں سماجی پیدا کردہ تھی۔ ہر طرف بیداری پھیل رہی تھی۔ نوجوانوں اور طالب علموں میں بھی ایک نیا جوش و خروش دکھائی دیتا تھا۔ نتیجے کے طور پر طالب علموں کی ایک باضابطہ تنظیم "آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن" نے جنم لیا۔ یہ جماعت تھی تو طالب علموں کی، مگر اسے طالب علمانہ مسائل سے زیادہ سیاسی مسائل سے دلچسپی تھی۔ ابتدا میں اس کا بھکاؤ کانگریس کی طرف تھا، گوکہ اس کی باگ ڈور بیشتر بائیں بازو کے لیڈروں کے ہاتھ میں تھی۔ طلبہ کی برادری میں اشرف کی ہر دلعزیزی مسلم تھی۔ طلبہ کی یہ تنظیم اکثر انھیں اپنے اجلاس اور اجتماع کو خطاب کرنے کی دعوت دیتی رہتی تھی۔ اشرف ایسے موقعوں کا نام نہ اٹھا کر طلبہ کے سیاسی شعور کو جلا دیتے، ان کی کچھ بوجھ میں صفائی اور دسوت پیدا کرتے، واضح کرتے کہ ان کی تمناؤں اور خواہشوں کا رشتہ آزادی وطن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے قومی جدوجہد میں ان کی شرکت لازمی ہے۔ بین الاقوامیت اور جامع انسانیت کا تصور پیدا کرنے کے لیے وہ اس بات پر زور دیتے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد تمام مظلوم و محروم انسانیت کی عالمگیر جدوجہد کا حصہ ہے، جو ایک بھرپور زندگی اور بہتر دنیا کے لیے ہر ملک میں جاری ہے۔ ایک ایسی دنیا کے لیے جس میں امن و امان ہو،

ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا یل بالا ہو اور خوش حالی اور طمانیت سب کو حاصل ہو۔

اشرف نے آل انڈیا اسٹوڈنٹس فیڈریشن کے چوتھے سالانہ اجلاس کی صدارت کی جو کلکتے میں یکم جنوری ۱۹۳۹ء سے شروع ہوا تھا، اپنے خطبہ صدارت میں انھوں نے فاشزم کا مسئلہ پیش کیا جس نے تمام عالم انسانی کو غلام بنانے کا بیڑہ اٹھایا تھا۔ انھوں نے زور دیا کہ ہم سب کو دنیا کی جمہوری طاقتوں کا ساتھ دینا چاہیے تاکہ فاشزم کا بھور چاب دیا جاسکے اور اس کے لیے ایک متحدہ محاذ بنانے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک اپنے ملک کا سوال ہے، اشرف نے کہا کہ ہماری اندرونی یکجہتی ہی خطرے میں ہے۔ یہاں فرقہ پرست طاقتیں ہماری صفوں میں دراڑ پیدا کر رہی ہیں اور وہ سامراجی سازشیں کا شکار ہو گئی ہیں۔ اُن سے خبردار رہنا چاہیے کہ وہ ہمارے ملک کو بین الاقوامی متحدہ محاذ کا حصہ نہیں بننے دیں گی اور فاشزم کا مقابلہ کرنا ہمارے لیے مشکل ہو جائے گا۔

اس کے بعد میڈریشن کا جلسہ ۱۹۴۰ء میں ناگپور میں ہوا جس میں اشرف نے افتتاحی تقریر کی۔ اس میں بھی انھوں نے طلباء کو ترغیب دی کہ وہ آزادی وطن کی تحریک کو اپنے تعاون سے مضبوط بنائیں۔ اس وقت دوسری عالمی جنگ شروع ہو چکی تھی اور حکومت برطانیہ ہندوستانوں کی رضامندی کے بغیر ملک کے وسائل کو جنگی مقاصد کے لیے استعمال کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس سرکار کی جنگی تدابیر میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔ اس وقت اشتہات بھی کانگریس کے اس رویے کے حامی تھے۔ اسی لیے انھوں نے طلباء کو جنگ کی مخالفت پر اکسایا۔ اس کا نتیجہ انھیں بہت جلد بھگتنا پڑا۔ وہ گرفتار کر لیے گئے اور دیوبلی کے فاسٹریشن کیمپ میں بھیج دیے گئے۔ دیوبلی کیمپ راجستھان کے ریگستان میں ایک دور افتادہ جگہ واقع تھا، جہاں دوران جنگ نام نہاد خطرناک قیدی رکھے جاتے تھے۔ اس کیمپ میں رہنے پہننے کے حالات ایسے گئے گزرے تھے کہ اشرف اور اُن کے ساتھیوں کو بھوک ہڑتال کرنی پڑی جو اٹھارہ دن مسلسل جاری رہی۔ نتیجے میں اُن کی صحت اتنی خراب ہو گئی کہ وہ پھر کبھی بحال نہ ہو سکے۔

جب ۱۹۴۱ء میں ہٹلر کی فوجوں نے روس پر براہ راست حملہ کر دیا تو ہندوستانی کونگریس

پارٹی نے اعلان کیا کہ فاشزم کو شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ سرکاری سماجی جنگ کو ہر طرح تقویت پہنچائی جائے۔ چنانچہ دیوئی کمیپ کے سارے کمیونسٹ قیدیوں نے پارٹی کے وفد دار رکن کی حیثیت سے اس نئی پالیسی کی تائید کی۔ پھر بھی انھیں قید سے رہا نہیں کیا گیا۔ انشرف اور دوسرے قیدی اس کے دو سال بعد ۱۹۴۳ء میں رہا کیے گئے۔ کمیونسٹ پارٹی کے نزدیک اب سارا جی جنگ کا کردار بدل گیا تھا۔ اب یہ عوامی جنگ ہو گئی تھی۔ چن چن پارٹی کے ہفتے وار پرچے People's war اور قومی جنگ کے نام سے نکلتے لگے۔ رہائی کے بعد انشرف کو پارٹی نے اپنے صدر دفتر بمبئی بلایا اور وہ وہاں نشر و اشاعت کے کام میں مصروف ہو گئے۔ بعد ازاں ۱۹۴۶ء میں انھیں پارٹی کی صوبائی شاخ دہلی منتقل کر دیا گیا۔ دہلی میں وہ دریائے گنگا کیون میں دوسرے پارٹی ممبروں کے ساتھ رہتے تھے۔ انھیں وہی سہولتیں حاصل تھیں جو دوسروں کو نصیب تھیں، یعنی کھانے پینے کے علاوہ مبلغ آٹھ روپے ماہانہ نجی اخراجات کے لیے ملتے تھے۔

۱۹۴۷ء کے فروری وار از فسادات کے خلاف پارٹی نے ایک مہم چلائی اور اس غرض سے نیا دور نکالا جس کی ادارت انشرف کے ذمے تھی۔ اس اخبار کی کارگزاریوں کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ شہر دہلی بھی فسادات کے شعلوں سے ذبح ہوا۔ ڈر تھا کہ دریائے گنگا کیون پر بھی ہوائیوں کا حملہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں انشرف اور اُن کے چند مسلمان ساتھی بھی مقیم تھے، اس کے علاوہ اُن کا شمار اُس ہرادل دتے میں تھا جو فرقہ پرستوں کا ڈٹ کر مقابلہ کر رہا تھا، لہذا انھیں کیون چھوڑ کر جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں منتقل ہونا پڑا۔ اس واقعے کا بیان دہلی صوبائی پارٹی کے سکریٹری مقیم الدین فاروقی نے بڑے دلوروز انداز میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”جب ہم اپنے پارٹی کامیڈوں کے پہرے میں کیون سے جانے لگے تو ہماری آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی تھی اور ہم وقت کی اس ستم ظریفی پر رو رہے تھے کہ ہمیں انھوں نے اس علاقے میں برسوں گزارے، آج محض اس لیے جانا پڑ رہا ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ڈاکٹر انشرف تو بے حد متاثر تھے، کیون کہ وہ کہتے ہی برسوں سے ہندو مسلم اتحاد کے لیے لڑ رہے تھے۔ جب ہم جامع مسجد کے محفوظ علاقے میں

پہنچے تو اشرف پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے اور مجھ سے کہا "مقیم! یہ
ہماری زندگی کا انتہائی المناک لمحہ ہے۔"

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ میوات میں اشرف کی سیاسی سرگرمیوں کا حشر یہ ہوا کہ پولیس
نے ان کی گرفتاری کا وارنٹ جاری کر دیا۔ انھیں بچاؤ کی ایک صورت نظر آئی کہ وہ فوراً ردپوش
ہو جائیں اور کسی طرح ملک سے باہر نکل جائیں۔ پارٹی نے انھیں یہ مشورہ دینے میں دانش مندی سمجھی کہ وہ
پاکستان چلے جائیں اور وہاں نوزائیدہ کمیونسٹ پارٹی کی نشوونما میں مدد دیں۔ یہ تھے وہ اسباب جن
کی بنا پر اشرف کو اپنا پیارا وطن چھوڑنا پڑا، جس کی آزادی کے لیے انھوں نے یہ سب کچھ کیا تھا
اور جس کے روشن مستقبل کی خاطر اور بہت کچھ کرنا پڑتا تھا۔ بھپ بھپا کر کسی طرح اشرف پاکستان
تو پہنچ گئے، مگر ان کا یہ ادم آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا، ثابت ہوا۔ چند روز انھوں نے وہاں
ردپوش رہ کر زندگی گزاری لیکن بہت جلد پولیس نے ان کا سراغ لگایا اور مقدمہ چلائے بغیر
انھیں راجپی جیل میں بند کر دیا۔ قید خانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے وہ شدید بیمار پڑ گئے۔
یہاں تک کہ ان کے بچنے کی بہت کم امید دکھائی دیتی تھی۔ اس نازک منزل پر ان کی انگریز بوی فلس
نے دست گیری کی۔ وہ اپنی الہ آباد یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر راجپی پہنچیں۔ انھوں نے حکومت
پاکستان پر بعض صاحب اثر دوستوں کے ذریعے زور ڈلوایا کہ یا تو اشرف کو رہا کر دیا جائے، یا پھر
ان پر کھلی عدالت میں مقدمہ چلایا جائے۔ حکومت بہت کچھ ٹال مٹول اور تاخیر کے بعد آخر کار
اشرف کو اس شرط پر رہا کرنے کے لیے راضی ہو گئی کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کہیں چلے جائیں۔

برطانوی رعیت (British subject) ہونے کی حیثیت سے اشرف
انگلستان جاسکتے تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر وہ وہاں پہنچے اور اپنا علاج شروع کیا۔ جب ان کی
طبیعت ذرا سنبھلی تو انھوں نے اپنے محبوب موضوع دور وسطیٰ میں ہندوستان کی تاریخ کا
مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس غرض سے اپنا بیشتر وقت برٹش میوزیم میں گزارنے لگے اور اس
موضوع سے متعلق مواد اکٹھا کرنا شروع کیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بہت سارے نوٹس اور
اقتباسات قلمبند کیے۔

علمی مشاغل

اشرف کو لوگ عموماً تحریک آزادی کے ایک رہنما کی حیثیت سے جانتے ہیں کہ ان کا ملک کی سیاست میں انقلابی ردِ عمل تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا تاریخ کا مطالعہ خاص طور پر اس کے سماجی پہلو کا۔ ان کا پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ ’ہندوستان کی سماجی زندگی ۱۲۰۰ء سے ۱۵۵۰ء تک‘ اس بات کا ثبوت ہے کہ انھیں تاریخ کے سماجی مطالعے سے کس قدر رغبت تھی۔ اس تحقیق کے لیے انھوں نے بنیادی ماخذ کی بڑی دیدہ ریزی سے تلاش جستجو کی تھی تبھی تو دانشور کے حلقے میں اسے بہت سراہا گیا تھا جب ۱۹۵۵ء میں وہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حیثیت ایک بے ملک شہری کی تھی۔ ظاہر ہے یہ صورتِ حال ان کے لیے بڑی پریشان کن تھی۔ پھر انھیں بہر اوقات کے لیے کوئی سہارا چاہیے تھا۔ اس کا بوجھ بھی ذہنی پراگندگی کا باعث تھا۔ مزید یہ کہ ان کی جسمانی صحت اب ایسی نہیں تھی کہ سیاست کے میدان میں پھر کودیں۔ غرض ایک دہدھا کا عالم تھا کہ کیا کریں۔ ایسے میں ریاست جوں اور کشمیر کی حکومت نے پیش کش کی کہ وہ تاریخ کشمیر مرتب کریں اور اس کے لیے انھیں سہری نگر میں تمام سہولتیں مہیا کیں۔ وہاں اس موضوع سے متعلق بہت سانا دار مواد دستیاب تھا۔ سرکاری اور نجی کتب خانوں میں قلمی نسخے تھے۔ میوزیم میں قدیم دستکاری کے نمونے تصاویر، سامانِ آرائش، زیورات وغیرہ، کتے، کتے، آلاتِ حرب و جنگ موجود تھے۔ ان سے کشمیر کی تاریخ لکھنے میں بڑی مدد مل سکتی تھی چنانچہ اشرف نے حکومت کشمیر کی پیش کش کو خوشی سے منظور کر لیا۔ خرابی صحت کے باوجود انھوں نے اس مواد کا بڑی توجہ اور دل موزی سے مطالعہ کیا اور نوٹ لیے۔ مگر افسوس کہ وہ دو سال کی معینہ مدت کے اندر مجوزہ کتاب مرتب نہیں کر سکے اور انھیں کسی اور مقول کام کی تلاش میں دہلی واپس آنا پڑا۔

خوش قسمتی سے دہلی یونیورسٹی کے کرڈی مل کالج میں تاریخ پڑھانے کا کام مل گیا۔ یہ ان کا دل پسند مشغلہ تھا۔ وہ بہت جلد طلباء اور اساتذہ میں اپنی قابلیت اور اخلاق کی وجہ سے مقبول ہو گئے۔ سرورپ سنگھ جو اُس وقت کالج کے پرنسپل تھے، لکھتے ہیں:

”دہلی میں اشرف کے آنے کے بعد چند ہی دنوں میں یونیورسٹی کے شعبہ

تاریخ میں جیسے ایک نامہ ہوا کا جھونکا گیا ہو۔ قرون وسطیٰ کی تاریخ کے مطالعے میں انھوں نے گویا ایک نئی روح بھونک دی۔ ان کی ذات تخلیقی تحریک کا ایک مرکز بن گئی۔ اساتذہ اور طلباء ان کے گرد جمع ہونے لگے اور سارے ملک میں کروڑی مل کالج "اشرف کالج" کے نام سے پہچانا جانے لگا۔ .. انھوں نے نہ صرف کالج کو ہندوستان کے نقشے پر آویزاں کر دیا بلکہ اور بہت کچھ کیا۔ یہ اشرف ہی تھے جن کی بدولت ہم تاریخ کا حصہ بن گئے۔"

کچھ عرصے بعد نومبر ۱۹۶۰ء میں اشرف کو ہبولٹ یونیورسٹی برلن نے مدعو کیا کہ وہ وہاں انسٹی ٹیوٹ آف انڈولوجی میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کریں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسٹی ٹیوٹ اُن کی تاریخی بصیرت اور نقطہ نظر کی بڑی قدر دان تھی۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کے مخصوص جاگہ داری نظام کو درس و تدریس کا موضوع بنایا۔ اس سلسلے میں ایک سمینار کا اہتمام بھی کیا، جس میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی سماجی زندگی پر بحث و مباحثہ ہوا اور ہندوستان کے جاگہری نظام کی اُن خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی جو اسے یورپ کے جاگہری نظام سے ممتاز کرتی ہیں اور جن کی بچاپ آج تک ہندوستانی سماج پر دکھائی دیتی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر ہورسٹ کوہر کے الفاظ میں :

"انسٹی ٹیوٹ کے موجودہ اور سابق طلباء انھوں نے اشرف کے علم و فضل سے فیض اُٹھایا، اُن کی دانشوری اور علمی کے اعلیٰ معیار کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے لیکچروں کو ابتدائی محاسن سے موزوں مثالیں اور اقتباسات پیش کر کے بہت دلچسپ اور جاندار بنادیتے تھے۔ انھیں مستند مآخذ کا وسیع اور گہرا علم تھا۔ یہ مختلف زبانوں میں تھے جنھیں حاصل کرنے کے لیے انھیں بڑی تفتیش اور کاوش سے کام لینا پڑا تھا۔"

انسٹی ٹیوٹ میں باقاعدہ درس و تدریس کے علاوہ اشرف نے عام پبلک کو ہندوستان کی عصری

تاریخ سے روشناس کرنے کی غرض سے لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا جس کا موضوع تھا "ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا مسئلہ" اس کے لیے اشرف سے زیادہ اہل نایہ ہی کوئی اور دانش ور ہوگا، انہوں نے اس مسئلے کا صرف گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا، انہیں اس کا عملی تجربہ بھی تھا جو آزادی کی قومی تحریک میں عملی حصہ لینے سے حاصل ہوا تھا۔

اشرف درس و تدریس سے ہی مطمئن نہیں تھے، ریسرچ کے مشغلے سے انہیں ایسا شغف تھا کہ گھنٹوں جرمن اسٹیٹ لائبریری میں گزارتے اور ہندوستانی کے دور و سلی کی تاریخ سے متعلق مواد اکٹھا کیا کرتے تھے۔ اسی سلسلے میں وہ سودیت یونین بھی ایک دعوت نامے سے منامہ اٹھا کر گئے، جو دہلی کی اکیڈمی آف سائنسز کی ایشیائی انسٹیٹیوٹ سے بہت پہلے ملا تھا۔ وہاں انہوں نے جولائی تا دسمبر ۱۹۶۱ء چھ مہینے کے دوران وسط ایشیا کے غاناہ بدوش قبائل کی زندگی کا تاریخی مطالعہ کیا۔ اس سے انہیں ہندوستان کے جاگیردارانہ نظام کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی، اس لیے کہ یہی قبیلے تھے جو عہد و سلی میں ہندوستان میں جوت در جوت آتے تھے اور یہاں کے سماجی نظام کو اپنے طرز زندگی سے متاثر کرتے رہے تھے۔ ان کا سماجی نظام ہندوستان کے مقابلے میں ارتقا کی پختی منزل پر تھا۔ اس سے اشرف نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانی جاگیریں نظام کا فطری طور پر جو ارتقا ہونا چاہیے تھا، وہ ان قبائلیوں کے اثرات کی وجہ سے نہ ہو سکا اور اسے قبائلی جاگیر داری کی ایک کم ترقی یافتہ منزل پر روک دیا۔

سودیت یونین سے وہ برلن واپس آئے تو ان کا ارادہ تھا کہ وہاں پر جمع کیے ہوئے مواد کو کتابی شکل میں مرتب کریں، جس میں وہ اپنے نظریے کی وضاحت کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے جاگیریں نظام کی نشوونما پر وسط ایشیا کے قبائل کس طرح اثر انداز ہوئے ہیں، لیکن بد قسمتی سے ایسا نہ ہو سکا۔ مئی ۱۹۶۲ء میں وہ دل کی بیماری میں مبتلا ہو گئے۔ تین ہفتے بعد دل کا شدید دورہ پڑا اور وہ، مارجن کو دنیا سے سدھار گئے اور ان کا مجوزہ منصوبہ محض ایک خراب بن کر رہ گیا۔

جوئی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعے کو فروغ دینے میں اشرف نے ایک اہم رول ادا کیا۔ اس کا اعتراف گرد کرنے اس طرح کیا ہے:

”
 مختصر مدت میں اشرف نے ایک دانش ور اور انسان کے ناطق ہم
 سب پر گہرا اور دیر پا اثر ڈالا۔ اُن کی بدلت جرمی میں تاریخِ ہند کا
 مطالعہ ایک عظمیٰ بنیاد پر قائم ہو گیا اور اب یہ جرمین جمہوریہ میں
 ہندوستانی علوم کا ایک اٹوٹ حصہ قرار دیا گیا ہے۔“

ایڈمن ہسٹری کانگریس نے اشرف کی تاریخی طلیت اور بصیرت کا اعتراف اس طرح کیا
 کہ انھیں علی گڑھ کے سالانہ اجلاس (۱۹۶۰ء) میں ایک سیکشن کی صدارت کرنے کے لیے مدعو کیا۔
 جس کا تعلق عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تھا۔ اشرف نے اپنے صدارتی خطبے میں اس دور کے تاریخی مطالعے
 کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ اس زمانے کے واقعات کی دست یابی میں ایسی دقت نہیں ہے جیسی کہ اُن
 کو پیش کرنے کے طریقے میں۔ یہاں اکثر سائنسی نقطہ نظر کو کام میں لانے کے بجائے وہم و گمان پر مبنی
 تصورات کی کارفرمائی دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف تو ایمیٹ کی تاریخ نویسی کے زاویہ نگاہ کی جانب اشارہ
 کی جاتی ہے جس کے مطابق اس دور میں ہندوستانی سماج دو حریفانہ فرقوں میں بٹا ہوا تھا اور
 اس کی وجہ سے تمام تاریخی واردات روزنامہ ہیں تو دوسری طرف اس خیال کی پیروی کی جاتی ہے
 کہ قرونِ وسطیٰ کی تاریخ ایک ملواں تہذیب کی نشوونما کی نائیدگی کرتی ہے۔ اشرف کے نزدیک پہلے
 خیال کے مورخ دانستہ طور پر سامراجی مفادات کے علمبردار ہیں اور دوسرے نقطہ نظر
 کے حامی وہ نیک دل مورخ ہیں جو ہندوستانی قومیت کو ہر طرح تقویت پہنچانا چاہتے ہیں۔ اشرف
 نے ان ہر دو طرزِ فکر کو یک طرفہ قرار دیا اور کہا کہ اس دور کی صحیح تاریخ دانی کے لیے کسی ایک نقطہ نظر کو
 اپنانا علم کے ساتھ نا انصافی ہوگی، کیوں کہ اس سے سماجی زندگی کی پوری سمجھ بوجھ حاصل نہیں
 ہو سکتی اور نہ ہی سماجی تبدیلی کے عمل میں صحیح نظر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے
 کہ ہم اپنے تاریخی مواد پر نظر ثانی کریں اور اس کی قدر و قیمت کو پھر سے پرکھیں تاکہ عہدِ وسطیٰ
 کے سماج اور اس کے قانونِ تغیر کی ایک زیادہ مربوط اور جامع تصویر ہمارے سامنے آ سکے۔

تاریخ سے تو شغف تھا ہی، اشرف نے شتھر اور رچا ہوا ادبی ذوق بھی پایا تھا۔ انھوں
 نے چند نفیس ڈرامے اور نچر لکھے۔ غالب سے متعلق اُن کا نچر اتنا بلند پایہ تھا کہ اس کے ایک حصے کو
 بی۔ بی۔ سی نے اپنے ہند۔ پاکستان پروگرام میں نشر کیا اور اسے بابائے اردو مولوی عبدالحق نے

اس قدر پسند کیا کہ اس کا مسودہ طلب کیا اور اُسے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ مگر لکھتے ہیں کہ بھولٹ یونیورسٹی کی ڈیڑھ سو سالہ جوبلی کے موقع پر اشرف نے "اُردو ادب میں سراجِ مخالفت روایات" کے موضوع پر ایک ایسی فی البدیہہ پُر مغز تقریر کی کہ سامعین نے اسے بہت سراہا۔ اشرف کو بہت سارے تہذیبی مسائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً پٹھان اور نعل مکران طبقے کی تہذیب اس عہد کے ادب میں زندگی اور اخلاق کی عکاسی اور دورِ حاضر تک اُردو ادب کی نشوونما وغیرہ ایسے موضوعات تھے جو ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے۔ اسی طرح وہ مختلف علاقوں کے مسلمانوں کے رسم و رواج، تیوہاروں اور تقریبات کے بارے میں مواد اکٹھا کر رہے تھے تاکہ وہ اس کا اندازہ لگائیں کہ ہندو اور بدھ مت کے پیروؤں نے مسلمانوں کے طرزِ زندگی کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ انھیں پیغمبرِ اسلام حضرت محمدؐ سے متعلق مرد و بچے کہانیوں میں بھی دلچسپی تھی اور خاص طور پر اس بات میں کہ ہندوستان میں ان قصے کہانیوں کا کیا رنگ روپ ہو گیا ہے۔ اس مواد کی بنا پر وہ ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے اُن سے وفا نہیں کی۔ وہ تمام تہذیبوں کی قدر کرتے تھے۔ نہ کسی تہذیب کے طرفدار تھے اور نہ معذرت خواہ۔ راہل سائیکو تائٹ لکھتے ہیں:

"ہندوستانی تہذیب کا قدردان اشرف سے زیادہ کون ہو سکتا ہے کہ ان کے رگ و پے میں ہندوستانی کا خون دوڑ رہا تھا؟ اسلامی تہذیب کا وکیل ان سے بہتر کون ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اس تہذیب کا سنجیدگی سے مطالعہ ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کے دل میں اس کا احترام بھی تھا کیوں کہ اسلامی تہذیب نے عالمِ انسانیت کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں؟ اور کیونٹ ہوئے کے ناطے وہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتے تھے کہ ہر قوم اور فرقے کی آزادی اور کلچر کے حامی اور مددگار ہوں؟"

اخلاقی محاسن

اشرف کی شخصیت کچھ ایسی دلفریب تھی کہ جو قریب آیا ان کا گریوہ ہو گیا۔ مجھے خود اس کا

نمبر ہے۔ دوسری عالمگیر جنگ کے دوران وہ جاسوس نگر میں ایک خاص فرض سے کچھ عرصے کے لیے آئے تھے۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔ جاسوس کے کتب خانے میں اس موضوع سے متعلق چند نایاب قلمی نسخے موجود تھے۔ اُن کا مطالعہ کارآمد ثابت ہو سکتا تھا۔ اشرف نے کام شروع کیا اور چوں چوں انھیں نئی باتیں معلوم ہوتیں ہم لوگوں سے ان کے بارے میں گفتگو کرتے۔ اس سے ہماری نظر میں تازگی پیدا ہوئی اور ہم اُن کی ذہانت اور بصیرت کے قائل ہو گئے اور اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ہمیں متاثر کیا وہ اُن کا مسطورہ نقطہ نظر اور جمہوری رویہ تھا۔ یوں تو وہ ہر لحاظ سے ہم لوگوں سے بالاتر تھے۔ کیا تجربہ اور کیا بات کیا زبان دانی اور کیا قادر الکلامی۔ ہر میدان میں وہ ہم سے کوسوں آگے تھے۔ مگر وہ ہماری بات کو پرواز نہ دیتے اور اگر ان کے دلائل میں کوئی خالی ہوتی تو اُسے تسلیم کرنے میں انھیں قطعاً قائل نہ ہوتا۔ یہ رسمی انکسار نہیں ذہنی دیانت داری کا ثبوت ہے۔

اخلاقی جرات، بڑی دل گروے کی چیز ہے۔ جس میں یہ خوبی ہو اُسے اکثر نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ اشرف میں یہ بدرجہ اتم موجود تھی۔ کیسا بھی نازک موقع ہو، وہ کسی غلط رویے یا طریقہ کار کی مخالفت سے نہیں چوکتے تھے۔ اس قسم کا ایک واقعہ میرے سامنے گزرا۔ یہ ۱۹۳۵ء کی بات ہے۔ جب اشرف علی گڑھ یونیورسٹی میں تاریخ کے استاد تھے۔ اسٹوڈنٹس یونین کے زیر اہتمام یونین ہال میں ایک غیر معمولی جلسہ ہوا تھا جس میں مولانا ظفر علی خاں کو بطور مہمان خصوصی مدعو کیا گیا تھا۔ مولانا ان دنوں پنجاب کے ایک مشہور اخبار زمیندار کے ایڈیٹر تھے۔ اور ان کا شمار مسلمانوں کے بڑے لیڈروں میں جوتا تھا۔ انھوں نے حالات حاضرہ پر تقریر شروع کی۔ وہ بہت جوشیلی اور جذباتی تقریر کے عادی تھے اور اپنے مخالفین پر طنز و مزاح کے نیچے نشتروں سے وار کیا کرتے تھے۔ اس موقع پر مولانا نے کانگریس پارٹی اور گاندھی جی کو اپنا ہت بنایا۔ گاندھی جی پر جیسے باری شروع کی اور ایک طنزیہ شعر پڑھا جو مجلسِ آداب کے خلاف تھا۔ طلباء پر اس زمانے میں مسلم لیگ کا اثر غالب تھا۔ مولانا کی سحر بیانی اور شعلہ افشانی نے مجھے کوششیں کر دیا تھا۔ اس صفا میں مولانا کو ٹوکنا یا مخالفت کرنا خطرے سے خالی نہیں تھا۔ جب تقریر ختم ہو گئی تو داد و تحمیں کا یہ عالم تھا کہ تالیوں سے سارا ہال گونج اٹھا مگر اس شور و غوغا میں یکایک ایک آواز سنائی دی جناب صدر! مجھے اجازت

دیجیے میں کچھ کہنا چاہتا ہوں۔ یہ اشرف تھے جو مجھے کو چیرتے ہوئے ڈاکس پر جا پہنچے۔ اور طبعی کھالاب کیا؟ اس ایوان کی بڑی شان دار اور شانستہ روایات ہیں۔ مولانا خود اس یونین کے اپنے زمانہ طالب علمی میں عہدے دار رہ چکے ہیں۔ لہذا انھیں خاص طور پر ان روایات کا لحاظ رکھنا چاہیے تھا۔ اشرف مشکل سے یہ چند جملے کہہ سکے تھے کہ ہال میں بڑی بھیل گئی اور ان پر بہت سے طالب علم ٹوٹ پڑے۔ درتھا کہ کہیں تشدد نہ کر بیٹھیں۔ خیریت ہوئی کہ اشرف کے چند ساتھیوں نے انھیں ملتے میں لے لیا اور ہال سے باہر لے گئے۔

اشرف کے مادی وسائل کبھی اطمینان بخش نہیں تھے۔ اس لیے انھیں ملکی ترشی کی زندگی گزارنی پڑی۔ اس کے باوجود وہ بڑے خوددار اور غیور انسان تھے۔ غیروں سے تو درکنار کبھی اپنے دوستوں تک سے مدد نہیں چاہی اور نہ ہی اپنے قدردانوں کی امانت منظور کی۔ یہاں تک کہ تھے و تحائف قبول کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے۔ یہی نہیں، بعض اوقات ان کی بے نیازی حد سے گزر جاتی تھی۔ اس قسم کا ایک واقعہ مجھے یاد آتا ہے۔ جب وہ ۳۰-۱۹۳۶ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے صدر دفتر میں کام کر رہے تھے تو بہت مولیٰ تنخواہ تھی۔ اسی دوران اٹما (یوپی) کے طالب علموں نے انھیں اپنی کانفرنس کی صدارت کے لیے بلایا۔ جلسے کے بعد جب وہ واپس جانے لگے تو انھیں سفر خرچ کے طور پر ایک رقم پیش کی گئی۔ لیکن انھوں نے یہ رقم لینے سے انکار کر دیا اور کہا 'اس کی چنداں ضرورت نہیں' اس لیے کہ اگر میرے پاس سفر خرچ کے پیسے نہ ہوتے تو میں یہاں کیسے آتا۔ میرے پاس ریل کا واپسی کا ٹکٹ ہے۔ آپ مطمئن رہیے؟ اشرف کی خودداری کی ایک اور مثال جس کا تعلق میری ذات سے ہے۔ جب وہ کراچی جیل سے رہا ہو کر انگلستان پہنچے اور بیماری سے قدامت رات ملے تو انھیں اپنے وطن (ہندوستان) واپس آنے کی خواہش ہوئی۔ جیسے تیسے انھیں اس کی اجازت بھی مل گئی، مگر وہ آنے کیسے؟ جب کہ ان کے پاس سفر خرچ نہیں تھا۔ ان کے علی گڑھ کے ایک قدیم دوست سید عمر ٹونکی نے یہاں چند احباب سے مطلوبہ رقم جمع کر کے انھیں بھیج دی۔ اس سلسلے میں مجھ سے جو کچھ بن پڑا، میں نے بھی کیا۔ ہندوستان واپس آنے پر جب اشرف کو کوڑی مل لالچ دہلی میں لازمت ملے تو ایک دن مجھ سے ٹیلی فون پر کہا 'سلامت' میں مشرقی برمنی جا رہا ہوں، لیکن روانہ ہونے سے پہلے تم سے ملنا ضروری ہے۔' چنانچہ وقت مقررہ پر اشرف میرے گھر

آگئے۔ مجھے کچھ حیرت ہوئی کہ ان کی بیوی فلس جو ہر وقت ان کے ساتھ ماٹے کی طرح رہتی تھیں، نہیں آئیں۔ کھانے سے پہلے اور کھانے کی میز پر مزہ مزہ کی باتیں کرتے رہے۔ جب واپس جانے لگے تو جیب سے دوسرو پے نکالے اور میری طرف بڑھا دیے اور کہا "وسلالت میں تمھارا قرضہ ادا کر رہا ہوں۔" میں کچھ ہکا سادہ گیا اور میری زبان سے نکلا "کیسا قرضہ؟" بولے کہ ایک دوست کے ذریعے ابھی حال ہی میں مسلم ہوا کہ مجھے سفر خرچ کے لیے جو رقم لندن بھیجی گئی تھی، اس میں تم نے بھی یوگ وان دیا تھا۔ مجھے کچھ خفت سی محسوس ہوئی اور کہا "اب اس کی کیا ضرورت! ایک دوست کی خاطر اس وقت جو کرسکتا تھا اپنا فرض کچھ کر دیا۔ مجھے اب شرمندہ نہ کیجیے۔ کہنے لگے "بھئی میں جانتا ہوں کہ جامو والے کس مشکل سے گزراوقات کرتے ہیں۔ جب میں یہ رقم ادا کر سکتا ہوں تو کبول : کروں۔ یہ تو تمھیں لینا ہی پڑے گی۔" یوں تو یہ ایک چھوٹی سی بات ہے مگر اس سے اشرف کے کردار اور اخلاق پر روشنی پڑتی ہے۔

اشرف کا دل بڑا تھا۔ وہ معمول سے معمولی آدمی کی قدر کرتے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے کہ انھوں نے اپنی کہانی میں ایک روٹی والے کا قصہ بڑے عقیدت مندانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"غلام حسین روٹی والا برسوں سے ایم۔ اے۔ او۔ کالج میں شہسر سے بسکٹ لاکر بیچا کرتا تھا۔ جس سال ترک موالات کا ہنگامہ شروع ہوا اور ہم کالج سے نکالے گئے تو اس نے بھی ایم۔ اے۔ او کالج سے قطع تعلق کر لیا اور اب اس کا گذارہ صرف جامو کی فریب برادری کی بکری پر تھا..... مجھے یقین ہے کہ اگر اس کی بیوی نہ رہ جاتی اور اُس کی بیٹی کی نگہداشت کرنے والا کوئی ہوتا، تو وہ یقینی ستیہ گرہ میں شریک ہو کر جیل خانے چلا جاتا..... وہ بڑا دیندار اور نماز روزے کا پابند تھا..... غلام حسین کا معمول تھا کہ وہ اپنے بسکٹوں اور پیروں کا ٹوکرا لے کر آتا اور ہوسٹل کے ایک کونے میں رکھ دیتا۔ اب جس کا جو بھی چاہے ٹوکرسے لے لے اور جتنے پیسے چاہے اس میں دکھنے

یہ کوئی پوچھنے والا نہ کوئی دیکھنے والا۔ کوئی کہتا کہ میاں غلام حسین تم بکری کا حساب کیوں نہیں رکھتے تو ہنس پڑتا اور کہتا یہ سب مال ان لوگوں کی خدمت کے لیے ہے۔ حساب کس بات کا..... جب روٹن پاشا (جو انفرن کے ساتھ جامو میں پڑھتے تھے) کو ایک جوتشی نے جہاز کے سفر کی خوشخبری دی اور پاشا اُسے حج بیت اللہ کی بشارت سمجھے تو فکر غلام حسین کو ہوئی کہ اس نوجوان کے مصارف سفر کا انتظام کرنا چاہیے..... مصارف کے لیے پاشا کو کوئی دقت نہ تھی۔ گھر میں خدا کا دیبا سب کچھ تھا۔ ایک دن میں نے دیکھا کہ غلام حسین روٹن پاشا کے پاس ایک پھیلی سی لے کر آیا اور انھیں پیش کر کے کہنے لگا میں نے زندگی بھر میں پانچ سو روپے جمع کیے ہیں، آپ لے لیجیے.... ارادہ میرا بھی تھا کہ حج کروں۔ چنانچہ میں نے ایک ایک روپیہ جوڑ کر یہ رقم اکٹھا کی ہے..... مگر میں اپنی بیٹی کو اکیلا چھوڑ کر نہیں جاسکتا۔ اب آپ حج کو جا رہے ہیں تو میرے دیویوں سے حج کرایئے۔ میں کچھ کر گا کہ میں نے ہی حج کیا ہے، پاشا نے یہ نذر قبول نہیں کی تو غلام حسین ابدیدہ ہو گیا۔ اور اس کے خلوص و محبت اور اس کی ناداری کو دیکھ کر ہمارے دل بھی بھر آئے۔ سیاسی زندگی میں میں نے خلوص و قربانی کے بہت سے دعوے دار دیکھے، مگر غلام حسین جیسا مجھے نظر نہیں آیا۔“

اگرچہ انفرن کیونسل پارٹی کی ڈسپلن کو بہت عزیز رکھتے تھے، مگر پارٹی کی کوتاہیوں کو کھلے دل سے مانتے تھے۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۶۰ء کو انھوں نے ایک نامہ نگار کے دریافت کرنے پر بتایا کہ دو دوسری عالمگیر جنگ کے دوران پارٹی کی غلطیوں کا اصل سبب یہ تھا کہ ہم ملک کے حالات کا صحیح تجزیہ نہیں کر سکے اور کانگریس اور مسلم لیگ کی لیڈر شپ کو معروضی طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ نیز ہم اس ذہنی پرانگی کا شکار ہو گئے جو جنگی بحران اور کانگریس۔ مسلم منافقہ سے پیدا ہوئی تھی۔ ہیرن عورتی نے انفرن کی زندگی کے محرکات کی صحیح فاشاد ہی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”اسٹرن نے بے چینی کی زندگی گزاری۔ انھیں دو طاقتیں مختلف سمتوں
 میں کھینچتی رہیں۔ دانش ور کی ٹیمیں اور خدمت عوام۔ یہ ان
 کی زندگی کا آخری دور تھا، جب لگاتار سمندری طوفانوں کا مقابلہ
 کرنے کے بعد شاید وہ اپنی بندرگاہ پر پہنچ گئے۔ علمی تحقیق و جستجو
 نے میدان میں توفیق تھی وہ بہت کچھ کریں گے اور یہ سماجی نظام میں
 تبدیلی لانے کی جدوجہد کا ایک اہم حصہ ہوتا۔ منہ فوس کر یہ نہ ہو سکا۔“

واقعی یہ بہت بڑا المیہ ہے کہ اسٹرن جیسا دانشور دن دو ماہ کی صلاحیتوں کے باوجود اپنی علمی
 کاوشات کا کوئی مقبول نتیجہ نہ دیکھ سکا۔ یہ اس سماج پر بھی ایک تکھا طنز ہے جو اپنے دانشوروں کو
 اتنا بھول بنا دے کہ وہ سماج کو وہ سب کچھ نہ دے سکیں جس کے وہ اہل ہیں۔ دراصل یہ فرد اور سماج
 دونوں کی محرومی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب اپنی نگارشات کے آئینے میں

سلامت اللہ

آدمی کی ہر کھ اس کے کام سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا متعارف ہے جو ہر آدمی پر اور ہر کام پر صادق آتا ہے۔ آدمی اپنے کام میں اپنی شخصیت کا رنگ بھرتا ہے۔ گویا اپنی 'ات' کا ٹھہر اپنے کام پر لگا دیتا ہے۔ کسی کاریگر کو بھیجے، اس کی بنائی ہوئی چیز خود لہتی ہے کہ اس کا بنانے والا کیسا آدمی ہے، اس کی استعداد، اس کی ہنرمندی اور اس کا معیارِ حسن ہی نہیں، اس کی دیانت داری اور لگن کس درجے کی ہے۔ اس کا ہتھ بھی اُس چیز سے ملتا ہے۔ کسی آرٹسٹ کی تخلیق کو دیکھیے، تصویر ہو یا مجسمہ، اپنے خالق کے تصورات کا ہی نہیں۔ اس کی بھی عکاسی کرتا ہے کہ آرٹسٹ پر کون سا جذبہ طاری تھا۔ ادیب یا شاعر کی شخصیت کا کرشمہ اس کے فن پارے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ کلیہ بھی مستثنیات سے خالی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی فن کار نے اپنی تخلیق میں اخلاقی اقدار کی بھرپور نمائندگی کی ہو، لیکن اس کی اپنی زندگی میں اُن کا فقدان ہو۔ دنیا بے ادب میں ایسی مثالیں مل جائیں گی جہاں کہنی اور کرنی میں جتنی تضاد ہے۔ تاہم اس سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ فن کار کا دل و دماغ اقدار کا حامل تھا، ورنہ وہ ایسے موثر انداز میں اپنی تخلیق میں ان کا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ البتہ یہ اس کی معذوری ہے کہ خود ان پر عمل نہیں کر سکا۔ خوش قسمتی سے مجیب صاحب کا شمار اُن مصنفوں میں کیا جاسکتا ہے جن کی زندگی اور تصانیف میں ہم آہنگی ہے، اس حد تک کہ

کہا جاسکتا ہے کہ ان کی تحریروں کی مغنویت تک پہنچنے کے لیے ان کی ذات سے تسارت ہونا ضروری ہے۔

مجیب صاحب نے متنوع موضوعات پر لکھا ہے جن کا تعلق مختلف علوم و فنون سے ہے۔ مثلاً تاریخ، فلسفہ، مذہب، عمرانیات، تعلیم، مصوبی، فن تعمیر، ادب وغیرہ۔ وہ کسی زبان میں جانتے تھے، اردو اور انگریزی کے علاوہ انھیں فارسی، جرمن، روسی، اور فرانسیسی میں بھی دست گاہ تھی۔ ان کا مطالعہ وسیع اور مشاہدہ عمیق تھا۔ ان کے نزدیک زبان کی صحت تہذیب کی نشانی ہی نہیں اس کا مطالبہ بھی تھا۔ گفتگو میں موزوں الفاظ کا استعمال اور صحیح تلفظ تو بچپن ہی سے ان کی تربیت کا لازمی جزو تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں :

”والد صاحب کو امراتھا کہ گھر کے کام بچے ناشتے کے وقت ضرور حاضر ہوں۔ یہ موقع صحیح زبان بولنے اور سننے کے لیے مناسب تھا۔ اگر کوئی بچہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے ناموزوں لفظ استعمال کرتا تو ان کا حکم تھا کہ کوئی دوسرا بچہ موزوں لفظ بتائے۔ اگر تلفظ غلط ہو تو اسے صحیح کر لے۔ اس سے مجھ میں یہ احساس پیدا ہوا کہ موزوں لفظ کا استعمال ایک اخلاقی حکم ہے۔“

اسی طرح خط کی پاکیزگی اور خوبصورتی کو بھی مجیب صاحب تہذیب کے احترام سے تعبیر کرتے تھے چنانچہ وہ کہتے ہیں :

”ایک چیز جس کے لیے میں ذاتی طور پر شکر گزار ہوں وہ یہ ہے کہ مجھے اردو حروف ابجد بھی لکھنے میں بدخط ہونے کی وجہ سے سزا دی گئی۔ اب میں محسوس کرتا ہوں کہ یہ سزا اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ میں نے لاپرواہی دکھائی یا مجھ میں صلاحیت نہیں تھی بلکہ اس لیے کہ یہ تہذیب کی بے حرمتی تھی۔“

بعض نقادوں اور مبصرین کی رائے ہے کہ مجیب صاحب نے ادب کی ظلال صفت یا علم کی ظلال شاخ میں جو چیزیں پیش کی ہیں وہ معیاری نہیں ہیں۔ اس کا انھیں خود اعتراف ہے۔

”میں بہت سی چیزوں میں ناکام رہا۔ ریاضی، موسیقی، کاروبار، افسانہ نگاری، ڈراما نویسی، نظم و نسق Administration باغبانی۔ میں اپنے استاد کامرہوں منت ہوں جس نے یقین کی تھی کہ برابر کوشش کرتے رہو۔“ یہاں استاد سے آر۔ٹی۔ ڈبلی کی ذات ہے جو کیمبرج پری پریٹری اسکول، دہرہ دون کے پرنسپل تھے اور جن کی تعلیمات سے مجیب صاحب اپنی تعلیم کے ابتدائی دور میں بہت متاثر تھے۔ انھوں نے سکھایا تھا کہ ناکامی کے باوجود بار بار کوشش کرتے رہو۔

ایک اور بات۔ مجیب صاحب کی طبیعت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی کے عناصر خاصے نمایاں تھے۔ اس کا ذکر ان کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے اور یہ مشورہ اپنے ساتھیوں کو بھی وقتاً فوقتاً دیتے رہتے تھے۔ جامعہ کی کہان (۱۹۶۴ء) کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”میں برابر یہ غمخس کرتا رہا ہوں کہ میں ایک ایسے ادارے اور ایسے کاموں کے بارے میں لکھ رہا ہوں جو مجھ سے دور نہیں، تو کسی قدر الگ ضرور ہیں۔ اپنی طبیعت کو دیکھتے ہوئے میں اس ذہنی علیحدگی کو غلط یا بُرا نہیں سمجھتا بلکہ شاید اسی علیحدگی کی بدولت میں اپنا توازن کھوئے بغیر جامعہ میں اڑتیس برس گزار سکا۔“

لیکن یہ بے تعلقی ایسی نہیں تھی کہ اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں رکاوٹ ڈالتی۔ ڈاکٹر ڈاکٹر صاحب کے بارے میں لکھتے ہوئے ذکر کرتے ہیں :

”وہ شروع کے پانچ چھ سال جب میں جامعہ میں تھا اور نہیں بھی تھا، جب ڈاکٹر صاحب کی مشکوں اور پریشانیوں کو دل پر اثر لیا بغیر دیکھتا تھا، کاموں میں حصہ لیتا تھا، مگر مجبوری کچھ کر... پھر وہ زمانہ آیا جب اپنی بے تعلقی پر شرم آنے لگی اور میں نے دھرمی کاموں میں شرکت کی اجازت چاہی۔ اُس وقت سے میری تربیت شروع ہوئی۔“

اس کے باوجود مجیب صاحب نے جامعہ کو کبھی اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھنا نہیں بنایا جیسا کہ بعض کارکنوں کا طرہ امتیاز تھا۔ حالانکہ ان لوگوں کے خلوص اور لگن کے وہ بڑے تدریسیان تھے مگر انھوں نے خود اپنی ذہنی علیحدگی کا رویہ برقرار رکھنے کی کوشش کی۔ اس کا ثبوت یہ ہوا کہ ایک طرف وہ جامعہ

کے معاملات پر معروضی طریقے سے غور و فکر کر سکتے تھے اور دوسری طرف جامو کے علاوہ دنیا کے مسائل میں دلچسپی لے سکتے تھے کہ یہ ہر مہذب شخص کا منصب ہے۔

شاید یہ طبع کی پسندی کا ردیہ ہی تھا کہ عجیب صاحب ایسا قابل تہ اور اتنی بڑی اعتبار میں اٹھ بچر ہمیشہ کر سکے۔ ورنہ ان کی گونا گوں مصروفیتیں اور جامو کے اچھے مونے پریشان کن مسائل بھلا کب موقع دیتے کہ اپنے ذہن کو تصنیف جیسے تخلیقی کام پر مرکوز کر سکتے۔ انگریزی زبانیں ان کا شاہکار انڈین سٹلمز اور اردو میں ان کی محرکات الآراء تصنیف روسی ادب سے ڈاکٹر ذکر حسین کی سوانح عمری (انگریزی) بھی ان کی تلاش جستجو اور تحقیق و تجزیہ کا ثبوت ہے۔ پھر ان کے بہت سے مضامین، تقریریں اور خطے ہیں جو کسی یکسی ادارے کی فرائض پر وقتاً فوقتاً لکھے گئے اور مختلف رسائل میں شائع ہوئے۔ بعض کو یکجا کر کے کتابی شکل دی گئی۔ ایسا ہی ایک مجموعہ Educational and Traditional Values کے نام سے اور دو ٹوٹے نکارشات اور دنیا کی کہانی کے کٹاںٹل کے ساتھ شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ عجیب صاحب نے کالج کے طلباء کے لیے سیاسیات اور تاریخ پر اردو اور انگریزی میں نصابی کتابیں لکھیں۔ انھیں نہ صرف ڈراما نویس کا شوق تھا بلکہ اسٹیج پر دکھانے کا بھی۔ بابت کاری کے فرائض دو خود انجام دیتے تھے۔ ان کے چھوٹے بڑے سات ڈرامے شائع ہوئے اور اسٹیج پر پیش کیے گئے۔ انھوں نے کئی زبانوں سے اپنی پسندیدہ نظموں کا انتخاب کر کے اردو میں ان کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔ مرزا غالب کے منتخب کلام کا انگریزی ترجمہ خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

یہ مضمون عجیب صاحب کی چند اہم نکارشات کے مطالعے پر مبنی ہے۔ ان کے تمام علمی اور ادبی سرمائے کا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا۔ تاہم جو کچھ میاں پیش کیا جا رہا ہے خیال ہے کہ وہ مصنف کی شخصیت کے اندر خال نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔

عجیب صاحب کی تحریروں سے انسان کا ایک ایسا تصور ابھرتا ہے جس کی زندگی صرف مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان اقدار کی خدمت کے لیے ایک مسلسل جدوجہد ہے جو آدمی کو دوسرے جانداروں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ان قدروں کی نشوونما ارتقاء انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے اور تمام تمدن دنیا میں ان کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ بھی

جو تہذیب و تمدن کی ترقی میں پیچھے رہ گئے ہیں ان اقدار کو کسی زکسی شکل میں مانتے ہیں۔ مجیب صاحب کے نزدیک اقدار کو روایتی اور جدید قدروں میں تقسیم کرنا بے معنی ہے۔ اس سلسلے میں سوال اٹھاتے ہیں ”کیا ہمارا عمل اُن اخلاقی اور نفسیاتی قوتوں کے تابع نہیں جو ہمیشہ سے انسانی اعمال کو متنبی کرتی رہی ہیں؟ تو پھر ہم اقدار کو روایتی اور جدید دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر کے اقدار کے وجود پر ہی شبہ کر رہے ہیں۔ ”حق باطنی“، ”خیر یا اچھا“، ”حسن یا خوبصورتی ایسی قدریں ہیں جو زمانہ قدیم سے انسان کو عزیز رہی ہیں۔ فرد کی ایمان داری، فراخ دلی، دردمندی، غم گدائی کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ مساوات، آزادی اور اخوت کے لیے انسان برابر جود بہد کرتا رہا ہے۔

آئیے اب مجیب صاحب کی تحریر دل کا ایک سرسری جائزہ لیں۔

مجیب صاحب نے اپنی تصنیف روسی ادب میں انقلاب سے پہلے کے ادب کا احاطہ کیا ہے۔

اس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں :

”سیرت کی دلفریبی اکثر صورت سے نہیں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن جسے حقیقت کی جستجو ہو اسے ان ظاہری باتوں کے پھندے میں نہ پڑنا چاہیے اور نہ ٹھوکانا چاہیے کہ اس کا مقصد تلاشِ زمانہ اپنا ہے۔ اعتراض کرنا اور مایوس ہو جانا نہیں۔ روسی ادب کی تاریخ صرف اسی امید پر لکھی جا رہی ہے“

روسی فطرت میں انفرادیت اور تنہائی پسندی نمایاں ہے۔ اس کا عکس روسی ادب میں بھی نظر آتا ہے :

”روسی کو اپنی ذات کا احساس بہت ہے۔ فطرتاً تنہائی پسند ہونے کی وجہ سے وہ اُن روحانی تکلیفوں کو بخوبی برداشت کر سکتا ہے جو تنہائی کی شدت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن تنہائی کی شدت نے اس کی طبیعت کی ہم آہنگی اور توازن میں فرق ضرور ڈالا ہے جو اس کے لیے کسی طرح نامہ منڈناہت نہیں ہوا۔ انسان کو اپنی ذات کا احساس ضرور ہونا چاہیے۔ لیکن اگر یہ احساس اُسے عملی زندگی کی طرف مائل

ذکر سے یا عملی زندگی میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ طبیعت کی غامی یا
ذہن کی بیماری ہے جس کو تہ شاہدہ کی مجھنگاری نہیں۔

مجیب صاحب کا خیال ہے:

”انفرادیت کی وجہ سے دوسری دماغ میں زندگی کے مسائل پر توجہ نہ کرنے
کے لیے بہت سارا ہے تخلیق اور تعمیر کے لیے کچھ بھی نہیں۔ اسی لیے
دوسری ادب میں تالستانی کی چند انسانیت کے علاوہ تشکیل زندگی کی کوئی
کوشش دکھائی نہیں دیتی۔ دراصل تشکیل زندگی کے لیے قومیت کا
احساس لازمی ہے جس میں انفرادیت پسندی رکاوٹ ڈالتی ہے۔“

یوں تو مجیب صاحب ذات خود تہائی پسند تھے اور انفرادیت کے دلدادہ، لیکن وہ اس کے
منفی اثرات کا شعور رکھتے تھے۔ ہندوستان میں بھی اسے وہ ایسی قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔
’تہہ‘ در گفتگو کی خواہش کو کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ آدمی کو اپنے من کی دنیا میں مگن رہنا چاہیے۔
یہ روایت بہت قدیم ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس روایت میں بہت کم حقیقت ہے جیسا کہ
اس جواب میں لکھنؤی خٹاک زمین پر زندہ ہے۔

گورکی کے ’دلی کارنامے‘ کے بارے میں مجیب صاحب لکھتے ہیں:

”گورکی نے انسانیت کا جو ہر دریافت کیا ہے وہ انسانی ہمدردی
ہے، ایک جذبہ جو بہت جوانی زندگی کی تاریکی کو اسی طرح دیزہ ریزہ
کر دیتا ہے جیسے بجلی کالی گٹھاؤں کے اندھیرے کو۔“

اس حقیقت سے انکار کرنا مشکل ہے کہ انسانی زندگی میں رجائیت اور یاسیت دونوں کا
حصہ ہے۔ جب انسان یاسیت کے اندھیرے سے رجائیت کے اُجالے میں نکلتا ہے تو وہ اس کی سرج
ہوتی ہے۔ دستوکی کے ادبی کارنامے کا جائزہ لیتے ہوئے مجیب صاحب لکھتے ہیں:

”ذہن اور دل کی بیماریاں، مایوسی اور بے کسی کی وہ فضا جس میں
معلوم ہوتا ہے کہ دستوکی کا تصور ایک زخمی پرندے کی طرح پھڑپھڑا
رہا ہے، دراصل امید اور کامیابی اور ناکامی یا بلند پروازی کی

تہمید ہے۔ یہ ایک ایسی منزل ہے جس سے گزرنا ہر ذی حس انسان کے لیے لازم ہے، اور جس سے گزر کر ہم انسانیت کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔

امراؤ جان ادا جسے مرزا ہادی رسوا نے اپنے ناول کا مرکزی کردار بنایا ہے ایک ناپختہ کالے دالی طوائف تھی۔ اس کے کردار میں عجیب صاحب کو انسانی عظمت دکھائی دیتی ہے جو اس نے، بنی آزادی کی بدولت حاصل کی ہے :

”ہیں عظمت، وقت، طبیعت، پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلق کے اس کبرے تاثر کو گھنسا ہوگا جو وہ بارے دل یرت نام دیتی ہے۔ ایسی بے تعلق جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نظلے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔۔۔ کلچر کی بہت سی تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے۔ اور وہ ہے اسی کی کہ ہوئی تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے، جو آزادانہ (بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے۔ دنیا جس میں پاک دہنی ترغیب گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے چشمہ دابر کا منتظر!“

آزادی خیال اور آزادی عمل فرد کی روحانی ترقی کے لیے ہی نہیں تہذیب و تمدن کی بقا اور عروج کے لیے بھی ضروری ہے۔ عجیب صاحب کو انفرادی آزادی کی اہمیت کا احساس نہیں ہی سے ہو گیا تھا۔ جب انھیں اپنے خدمت گار اور اتالیق رمضان علی کے ساتھ رہنے کا موقع ملا، وہ لکھتے ہیں: ”مجھے آزاد زندگی کا تصور ہو ہی نہیں سکتا تھا (اگر میں رمضان علی سے مانوس نہ ہوتا) کیوں کہ میں رمضان کے سوا اور کسی شخص کو نہیں جانتا تھا، جو صرف وہ کرے، جو چاہتا ہے اور اسے بے شمار چیزیں کرنے کا شوق تھا۔“

عجیب صاحب بندھے کے قواعد و ضوابط کا سہارا لے کر چلنے والی طبیعت کو کمزور قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ آزادی سے کھڑا ہے اور اس طبیعت کو سزا دیتے ہیں ”جو تھکاوٹوں سے اوپر اٹھ کر نئی انسانیت اور نئی زندگی کے خاکے بناتی ہے، رد کرتی ہے اور پھر بناتی ہے۔“ مہذب آدمی کی ایک علامت اس کا احساس آزادی ہے۔ وہ خون سے آزاد ہوتا ہے۔ ”لہذا وہ ان تمام نفسیاتی

حجابت یا موانعات سے آزاد ہوتا ہے جن کی وجہ سے ہم دوسروں کی صلاح و بہبود، خواہشوں اور دلچسپیوں یا مفادات کا احترام نہیں کر پاتے۔ اس میں سوچ بوجھ ہوتی ہے، بے لالہ اندازِ نظر ہوتا ہے اور وہ اُمید کا دامن کبھی نہیں چھوڑتا۔ اس نے لیے زندگی کا مزہ اس اندازِ نظر میں ہے جس سے وہ دنیا کو دیکھتا ہے۔ "جماعتی سطح پر اگر آزادی کا فقدان ہو تو انسانی زندگی گھٹ کر رہ جاتی ہے۔ سرمایہ داری کو عجیب صاحب ایک ایسا ہی نظام سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"اب دولت نے دوسروں کی محنت اور ضروریات سے فائدہ اٹھانے کے لیے ایسے ڈھنگ نکالے ہیں جو غلامی کے پرانے طریقے سے بہت زیادہ کارآمد ہیں۔ آج کل کے غلام اپنے آقاؤں کے لیے زیادہ سے زیادہ محنت کرتے ہیں اور بجائے اس کے کہ کھانے کی ٹس کا ذکر آقاؤں پر ہو وہ اپنے آقاؤں کی برائی ہوئی پسند خرید کر ان کی دولت دن دوئی رات جوگنی کرتے رہتے ہیں۔"

عجیب صاحب آزادی خیال اور آزادی عمل میں انسانی ضمیر کو حکم کا درجہ دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے نزدیک مذہبی معاملات میں بھی ضمیر کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔

"اگر اسلام کا منصب صرف انسانوں کو متحد کرنا ہے اور ان میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے، تو ہمیں سرِ مسلمان کو آزاد چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنے ضمیر کے مطابق طے کرے کہ مسلم اور غیر مسلم کا فرق قائم رکھنا کس حد تک ضروری یا مناسب ہے۔ اور ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ مسلمانوں کا ضمیر ہی یہ طے کر سکتا ہے.... اسلام کا اصل منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ملت کا ہر فرد اپنے اردے سے ملت کو قائم رکھے، یہ نہیں کہ ملت ہر فرد کے ارادے کو سلب کر لے۔"

اسی بات کا اعادہ ایک اور جگہ کرتے ہیں:

"اگر تاریخِ عالم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر مسلم اسلامی اصولوں کو عمل میں لاسکتے ہیں تو ہمیں سوچنا چاہیے کہ ہمیں اپنے ضمیر کو

گواہ اور رہنما بن کر موجود سماجی اور سیاسی حالات میں کیا
کرنا چاہیے۔“

اسی طرح سیکولرازم کے بارے میں لکھتے ہیں :

”صاحب فکر و نظر نو سیکولرازم کے مثبت پہلو پر زور دینا چاہیے
چند نغظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ ہے فرد کے ضمیر کی خود مختاری کا
مسئلہ..... یہ فرد کا ضمیر ہے جسے بیدار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک
شہری کو جس کا ضمیر خبردار اور سرگرم ہے، یقین دلانا چاہیے کہ پورے
سیاسی اور سماجی نظام کا وجود اور اس کی صحت اس بات پر منحصر ہے
کہ سماج میں ایسی لیاقت اور ہمت ہو کہ وہ اخلاقی نظریہ قائم کر سکے
مگر ایسی ہی نظیروں کی بنیاد پر سیکولرازم کی عسارت کھڑی کی
جاسکتی ہے۔“

کسی بات کو مان لینے سے پہلے اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ایک ایسی قدر ہے جس کی اہمیت
صرف تعلیمی عمل میں مسلم ہے بلکہ زندگی کے ہر معاملے میں۔ اس اصول کو مجیب صفا نے اپنی تحریروں میں
بار بار دہرایا ہے۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

”زبان سے ایسی بات کہلوادینا جسے عقل سمجھ نہ سکے تعلیم کا صحیح طریقہ
نہیں ہے۔ مذہب بھی اس طرح سکھایا جاتا ہے کہ وہ زبان پر رہے
عقل کو حرکت نہ دے یا دماغ پر ہیجان پیدا کرے اور دل اس سے
متاثر نہ ہو یا دل بے قرار ہو جائے اور عقل کو غفل کر دے.... طبیعت
میں انتشار اور عمل میں تضاد ہو تو انسان کو کبھی سچی مسرت نصیب
نہیں ہوتی۔“

اپنے ڈرامے انجام میں مجیب صاحب نے بہت موثر اور جبرتناک انداز میں دکھایا ہے
کہ عقل کو بلائے طاق رکھ کر آدمی کس طرح توہم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے، جھوٹے مولویوں اور نگیلے
صوفیوں کے پھندے میں پھنس کر صرف دولت خائف کرتا ہے بلکہ جان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔

مجیب صاحب نے تہذیب کی بابت بہت کچھ لکھا ہے۔ بچہ گھر سے تہذیب لکھنا شروع کرتا ہے۔ اُسے خیر و شر نیکی اور بری "اخلاقی احکامات اور منوعات کا احساس موقع موقع پر دلایا جاتا ہے۔ اس بارے میں مجیب صاحب اپنے ایک ذاتی تجربے کا ذکر کرتے ہیں "مجھے دوسروں کی خوشی میں جو دلچسپی ہے اور ان کی کامیابیوں میں جو اطمینان محسوس ہوتا ہے وہ دراصل میرے والد کی دین ہے۔" دوسروں کے غم کو اپنا غم بنالینا خاصہ مشکل کام ہے۔ تہذیب و اخلاق میں اس کا بڑا درجہ ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے مجیب صاحب نے اسے خوب کا خاص طور پر ذکر کیا ہے :

"ڈاکٹر صاحب کا منصب یہ تھا کہ جدید طریقے پر سوچنے اور عمل کرنے کے ساتھ پُرانے صوفیوں کے طریقے پر ہر دیکھی کو اپنا دکھ بیان کرنے کا موقع دیں اور یہ کام اتنا آگوار اور بظاہر عقل کے خلاف ہے کہ اُسے وہی انجام دے سکتا ہے جسے بے پناہ صبر و بندوں کی محنت اور خدا کے خوف سے لبریز دل ملایا گیا ہو۔۔۔۔۔ یہ کوئی نہیں جانتا کہ۔۔۔۔۔ کتنے لوگوں کے غم پانچم بنا پڑا۔"

فرد کی تہذیب میں کام اور خاص کر ایسے مشکل کام کی اہمیت جتانے کے لیے جو دوسروں کے لیے فائدہ مند ہو اس گرد افلیس بورن کی مثال پیش کرتے ہیں۔ ایک جو من خاتون تھیں جنھوں نے جامعہ کی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی اس بارے میں کہتے ہیں:

"ان کو سب سے زیادہ مرغوب وہ کام تھے جو نئے ہوں مشکل ہوں انھیں کرنے والے کم ہوں مگر جو انسانیت اور اخلاق کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہوں۔ لوگ ایسے کاموں کی ذمہ داری لینے سے بچتے ہیں اس لیے کہ اس میں جان کھپا پڑتی ہے اور ان سے روحانی تسکین کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔"

مجیب صاحب کے نزدیک قوی سطح پر تہذیب اور ملک گیری میں یہ ہے۔ یونانی تہذیب

کے سلسلے میں سکندر اعظم کی مہات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اصل میں تہذیب اور ملک گیری، ایمان داری اور دنیا داری کا ساتھ ہوتا ٹری مشعل ہے۔ تہذیب پھیلانے کا دعویٰ وہ تمام قومیں کرتی ہیں جنہیں ملک گیری اور حکمرانی کا فن آتا ہے۔ مگر اس اندھیری میں جو ملک گیری ہمیشہ ڈھاتی ہے، تہذیب کا چراغ بھلا کیسا جل سکتا ہے اور اگر جلا بھی، تو اس کی روشنی کتنوں کو رستہ دکھا سکتی ہے۔“

اسلامی تہذیب میں محیب صاحب کو جو چیزیں پسند ہیں، اُن کی نشان دہی اس طرح

کی ہے :

”یہ مانتے ہوئے کہ مسلمانوں سے پہلے دنیا ترقی کر چکی تھی اور اُن کی تہذیب کے اس دور کے بعد بھی کرتی رہی..... عرب اپنے ساتھ ایک دولت لائے تھے جو اس وقت کہیں موجود نہیں تھی..... یہ دولت کیا تھی؟ آزادی کا ایک نیا اصول، انسانیت کا تصور، علم حاصل کرنے کی دھن، زندگی کو ترقی دینے کا شوق اور اس تمام سرمائے کو جو قدرت نے آدمی کے دل اور زمین کے سینے میں بھرا ہے کام میں لانے کا حوصلہ۔“

ہندوستان میں مسلمانوں کا تہذیبی رول کیا تھا اس بارے میں لکھتے ہیں :

”ہندو مسلمانوں کے میل ملاپ سے کوئی نیا مذہب بنا اور نہ بننا چاہیے تھا لیکن جیسے صنعت، فن تعمیر، موسیقی اور دوسرے فنون لطیفہ میں دونوں کے مذاق نے مل کر ایک معیار قائم کیا۔ جیسے دونوں کے میل ملاپ نے گفتگو اور صحبت کے معیار مقرر کیے، ویسے ہی ان کے دلوں نے مل کر ایک نیا تصور بنایا جس کے سامنے سب کے سر جھکے تھے۔“

ایک تہذیب کسی دوسری تہذیب کی نقالی کے بل بوتے پر فروغ نہیں پاسکتی۔ قومی تہذیب اپنی سرزمین سے غذا حاصل کر کے ہی فطری نشوونما کے مراحل طے کر سکتی ہے۔ اس نکتے کی دلیل کے طور پر نجیب صاحب روسی تہذیب کا حوالہ دیتے ہیں: ”روسی ریاست نے یورپ کی پیروی میں عظمت اور اقتدار تو بہت حاصل کیا، لیکن اندھا دھند تقلید میں روسی قوم نے اپنی شخصیت کم کر دی، جو اس

کی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے نہایت مہلک ثابت ہوا۔ اس نے دنیا کی نعمتیں تو سب جمع کر لیں لیکن دل کی وہ کیفیت ہو گئی کہ کسی بات میں مزہ نہ رہا۔ تقلید سے تہذیب کی طرح کاری تو کی جاسکتی ہے لیکن اندر سے وہ کھوکھلی رہتی ہے۔ "یورپی تہذیب دوس میں بالکل سلی رہی اس لیے کہ روسیوں نے لباس اور طرز معاشرت بدل دیا تھا، ان کی طبیعتیں وہی رہیں دل وہی رہا۔"

قومی یک جہتی ہمارے ملک میں خاص طور پر ایک پیچیدہ مسئلہ بن گئی ہے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے مختلف تدابیر کھجائی گئی ہیں۔ عجیب صاحب کا خیال ہے کہ اس کے لیے "ہم اپنی توجہ افراد پر مبذول کریں۔ ہمیں قومی یک جہتی کا مرکزی نقطہ فرد ہی کو قرار دینا چاہیے۔ وہی اپنی بساط بھر اپنے عوام اور اپنے ملک، اپنی تاریخ اور تاریخ کے پیدا کردہ حالات سے اپنے کو ہم آہنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔۔۔ قومی یک جہتی تہجہ ہونا چاہیے آزادی کے احساس کا اس خدمت کا جو مشترک مفاد کے اعلیٰ ترین مظاہر کی راہ میں کی جائے اور اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کا کہ اپنے ہوطنوں سے تعاون کر کے ہم میں سے ہر ایک خود اپنی اصلی شخصیت کی تکمیل کر رہا ہے۔"

تعلیم کے کسی موضوع پر لکھنے یا کہنے کی جب فرمائش کی جاتی تھی تو عجیب صاحب اکثر کہتے تھے کہ تعلیم میرا مضمون نہیں، میں تو تاریخ کا طالب علم ہوں۔ بجلے ہی انھوں نے فلسفہ تعلیم یا فن تعلیم کا رسمی مطالعہ نہ کیا، جو مگر وہ تعلیم کے مسائل میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور ایک دانش ور کے نام سے ان پر غور و فکر کرتے تھے اور جب کچھ لکھتے تھے تو اس میں وزن ہوتا تھا۔ چنانچہ ان کے تعلیمی مضامین اور خطبات جن کی خاصی تعداد ہے، تعلیم سے عام دلچسپی رکھنے والوں کے لیے ہی نہیں، بلکہ ماہرین تعلیم کے لیے بھی دعوتِ فکر کا سامان مہیا کرتے ہیں۔ ان کی ان تحریروں میں ایک خوبی صاف طور پر دکھائی دیتی ہے کہ وہ بے ضرورت لغات سے پاک ہیں جو تعلیم کے عویدار اکثر اپنی کم علمی یا بے علمی کو چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں اور موٹی موٹی دقیق اصطلاحات کا سہارا لے کر مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ایک عالمانہ پیش کش کر دی۔ عجیب صاحب کی یہ تحریریں بڑی متنوع ہیں کبھی مخاطب بچے ہیں تو کبھی نوجوان طلباء، اور بعض تحریریں خصوصاً ماہرین تعلیم کے لیے ہیں۔

چھوٹے بچوں کو یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ اچھے شہری کیسے بن سکتے ہیں، عجیب صاحب نے

پرائمری اسکول کے بچوں کو مخاطب کیا:

”آپ کو تعلیم اس لیے دی جاتی ہے کہ آپ اچھے شہری بن سکیں۔
آپ کی محنت اور قابلیت سے ملک اور قوم کو فائدہ پہنچے۔ اچھے شہری
اپنے لیے کام سوچتے ہیں، جن سے جماعت کی کوئی ضرورت پوری ہو
اور اگر انھیں اچھی تعلیم دی گئی ہو تو وہ جماعت کو فائدہ پہنچانے کی کوئی
نئی کوئی تدبیر کر لیتے ہیں۔ لیکن اچھے شہری یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان کی
جماعت ترقی کرے۔ وہ ہر کام اس ارادے سے کرتے ہیں کہ ان کی
جماعت بہتر سے بہتر ہو جائے۔“

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے جٹہ تقسیم اسناد (دسمبر، ۱۹۵۵ء) کے خطبے میں تعلیم اور سیاست
کے رشتے کے بارے میں کہتے ہیں:

”تعلیم گاہوں کا میدان علم کی دنیا ہے، سیاست کی دنیا نہیں
ہے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں کا پابند ہونے کے بجائے حالات کو اس
بلندی سے دیکھنا چاہیے جہاں سے زمانہ مصلحتوں کا پس منظر نہیں معلوم
ہوتا بلکہ مصلحت کو خود زمانے کا پس منظر بنا دینا ممکن ہوتا ہے۔ اس
کی وجہ سے وہ (تعلیم گاہیں) زندگی کے مسائل سے دور نہیں ہو جاتی
ہیں، مسائل کے سمجھنے کی وہ استعداد پیدا کرتی ہیں جس کی بدولت جماعتوں
کے وقتی جذبات اور اصل طبیعت، عارضی کیفیتیں اور مستقل میلانات ایسی
مصلحت اور اخلاقی اصول، حکومت کی پالیسی اور قومی مفاد میں تیز کر
جاسکتی ہے، اور ایسی ناعاقبت اندیشی کی عادت ڈالی جاسکتی ہے
جس کے سامنے زمانہ سازی کا سر جھک جاتا ہے۔“

اسی خطبے میں طالب علموں کو چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیقے سے کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس پر وہ اکثر غور
دیا کرتے تھے:

”سلیقے سے کام کرنے کا مطلب ہے کام کا حق ادا کرنا۔ آپ کے لیے

شاید سوراؤں کے حوصلے دل میں رکھنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ آپ روزمرہ کے چھوٹے چھوٹے کاموں کی طاق توجہ لیں، دیکھتے رہیں کہ آپ نے انھیں کس خوبی یا خرابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ درہل یہی چھوٹے چھوٹے کام آدمی کی شخصیت کو ہم شکل دیتے ہیں اس شکل میں خصل پیدا کرتے ہیں۔ انہی زہدات بسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنے نام کی وجہ سے نہیں اپنے ذہن کی وجہ سے بجا جاتا ہے اس ہضمیر اس وجہ بیدار ہو جاتا ہے کہ اپنے جسم کو اگلے نہیں دیتا۔ جب صیر کا حکم چلنے لگتا ہے تو چوٹے اور بڑے دونی اور علی کام میں فرق نہیں کیا جاتا۔ سب ایک سیار کے مطابق منت اور ملتے سے کیے جاتے ہیں۔۔۔۔۔ یہی ہے آدمی اور کام کی دوستی جو ایک دفعہ پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اور آدمیت کی دوستی آدمی اور خدا کی دوستی بن جاتی ہے۔

باسمیروریل لیکچر کے دوران مجیب صاحب نے سینٹرل انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن (دہلی) جسے تحقیقی کام کرنے والے ادارے کے منصب کی نشاندہی اس طرح کی کہ اس ادارے کو چاہیے کہ اپنے تجربے کو اپنے موضوعی طریقہ کار کو روایتی مسائل کے بجائے بعض بنیادی مسائل کے مطالعے کے لیے وقف کر دے۔ مثلاً انسان اپنی ذات کا عرفان کیسے حاصل کرتا ہے اور ذات قلبی کا کشف کیوں کر ہوتا ہے خود بانستگی کے عمل کی ماہیت کیا ہے روح کی تخلیق قوتیں کس طرح بروئے کار آتی ہیں وغیرہ۔ اس قسم کے مطالعے کی بناء پر فلسفہ تعلیم پر کتابیں لکھی جاسکیں یا نہ لکھی جاسکیں، مگر یہ ادارہ اپنے مقصد کو پورا کر سکے گا۔ اگر تعلیم پانے والے استاد یہاں سے فرد کے وقار و عظمت کا تصور لے کر جائیں اور انھیں اس ضرورت کا احساس ہو جائے کہ حکمت اور دانائی کے سرچشموں کی تلاش کتابوں میں نہیں، انھیں اپنے اندر کرنی چاہیے۔ ایسی دانائی جو اندوہ غم کو توانائی کا وسیلہ بناتی ہے اور محبت کا سوت اگر کافی بڑا ہو تو اس سے ایک نیا انسان جنم لیتا ہے (تو کھنا چاہیے کہ انسٹی ٹیوٹ نے اپنے کام کا حق ادا کر دیا)۔

محبب صاحب کے نزدیک تعلیم کو دو کام کرنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ غور و فکر کو فروغ دے۔ اور ایسے عقائد کی تلاش کرے جو فرد کے لیے ذاتی طور پر اطمینان بخش ہوں اور سماج کے لیے مفید۔ دوسرا کام یہ ہے کہ تعلیم فرد کو اس قابل بنائے کہ وہ اپنے فرائض انجام دینے میں اور انسانی تعلقات پیدا کرنے اور انھیں قائم رکھنے میں افضلیت کا احساس حاصل کر سکے۔ تعلیم یہ دونوں کام کر سکے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس نے صحیح معنوں میں تحقیق تدریس اور جانچ کے فرائض پورے کر دیے لیکن اُسے اپنے دائرہ عمل کو اس طرح وسیع کرنا چاہیے کہ اس کے اندر روزمرہ زندگی اور جلیں کے لازمی اجزاء آجائیں، جنھیں کتابی تعلیم میں اب ہم نظر انداز کیا گیا ہے۔

تعلیم کے بارے میں محبب صاحب کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں وہ تجربہ ہے اُن کے وسیع مطالعے اور گہرے غور و فکر کا۔ اس سلسلے میں اُن پر جرمن فلسفی پروفیسر شپراگر (۱۹۶۳-۲۱۸۸۲) کا خاصہ اثر دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے ایک مشہور خطبے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے محبب صاحب لکھتے ہیں۔

”اُن کا خطبہ جس کا عنوان ہے ’مستقبل پر تعلیم اثر انداز ہونے کی کہاں تک قدرت رکھتی ہے‘ پڑھا تو اس کا میرے دل پر بہت اثر ہوا۔۔۔۔۔ شپراگر کا مقصد معلومات ہم پہنچانا نہیں جو تاکھا بلکہ دل دو مانع کو روشن کرنا، ذہن میں راہ پائی کا شوق پیدا کرنا۔ ان کے علم کا سرچشمہ دین ہے۔۔۔۔۔ وہ ہمیں سوچ میں ڈال دیتے ہیں، ہمیں مجبور کرتے ہیں کہ آزادی کے ساتھ غور کرنے کے پیدائشی حق سے کام لیں، صرف خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں حقیقت کو تلاش کریں اور اس بدیہی بات کو تسلیم کریں کہ ہم دوسروں کو بھی تعلیم دے سکیں گے، جب ہم اپنے آپ کو تعلیم دے چکے ہوں۔“

اس تمہید کے بعد محبب صاحب نے شپراگر کے خطبے میں جن نکات کو اہمیت دی ہے ان سے تعلیم کے مقصد و مہاج پر روشنی پڑتی ہے :

”ہم کو وہ باتوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہو گا۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس منظر پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کئی طور پر مادی قوانین کی

پابند ہے اور پابند رہے گی یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے کے قلم سے بننا چاہیے۔ اس طرح تعلیم کے دو نظام مرتب ہو سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں گے۔

وجود تہذیب میں جو آلودگی اور بے راہ روی دکھائی دیتی ہے انہیں رسمی تعلیم دور نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے طب ماہیت درکار ہے جو تہذیب کے نفس کو اندر سے پاک اور صاف کر دے۔
 ”اس طب ماہیت کا اثر اس طرح نظر آئے گا کہ خاندانی زندگی جو جلتی جا رہی ہے اپنے قدرتی اور تہذیبی مقام پر آجائے گی۔۔۔۔۔۔ قوت ایجاد کے بجائے قوت تخلیق کی تھڑکی جائے گی اور پرانے اخلاقی اوصاف۔ ضبط نفس، رواداری، انسان دوستی، انسان پسندی، لڑش خدمت، احترام، محبت انسانی زندگی کا تار و پاز بن جائیں گے۔“

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے عیب صاحب کا اصل مضمون تاریخ تھا۔ تاریخ کے مطالعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے، اس کی تدیس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے اور اسی قسم کے کئی سوالوں پر انھوں نے روشنی ڈالی ہے۔ لکھتے ہیں:

”لوگ جو کچھ کہتے ہیں اور جو کرتے ہیں، اگر اس بنا پر سبکا بکال جائزہ لیں، تو ہم پر جلد ہی حیاں ہو جائے گا کہ جو امتیاز ہم نسل اور مذہب کی بنیاد پر کرتے ہیں، وہ ہمیں غلط راستہ دکھاتے ہیں اور یہ کہ ہم سب انسان ہیں اور رہے ہیں جنہیں تقدیر نے ایک بندھن میں باندھ رکھا ہے۔ ہماری مشترک تقدیر کا ایک اہم اور اکثر فیصلہ کن حصہ یہ بھی تھا کہ جس کے پاس طاقت تھی اور جسے موقع ملا اس نے کبھی اسے صحیح طور پر استعمال کیا اور کبھی غلط طریقے سے اور سب نے اپنے اپنے ڈھنگ سے من مانی کی۔۔۔۔۔۔ جہاں تک مسلم فرمانرواؤں کا تعلق ہے، انہیں اس طرح جانچا جاتا ہے کہ انھوں نے عوام پر، بالخصوص غیر مسلموں پر، کیا

زیادتیاں کہیں یا ان کے لیے کون سے خلائی کام انجام دیے۔ لیکن اصل سوال یہ ہے کہ وہ کس حد تک اسلامی تعلیمات کی پیروی کر رہے تھے؟ ان کے بارے میں ان لوگوں کی کیا رائے تھی جو پچھلے ایمان والے تھے اور جو شریعت کی خاطر واقعی فکر مند تھے؟

محبت صاحب تاریخی عمارتوں کو مذہب کی بنا پر تقسیم کرنا ایک مشکل خیز امر قرار دیتے ہیں :

وہ کہتے ہیں :

”ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے نقیضے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے جاہلانہ اصولوں کو... قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، اور نہ یہاں کی عمارتوں میں جو شخص ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ تو ہمیں اس اثر کو ٹھاکر جو اس وقت کے مورخوں اور ہائے زمانے کے سیاست کاروں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے۔ اس عہد کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔“

محبت صاحب نے دین اسلام اور دینی تعلیم پر بھی قلم اٹھایا اور کئی مضمون لکھے۔ چند کلمہ مسلمانوں نے جن میں بعض علماء بھی شامل تھے، ان کے خیالات پر سخت نکتہ چینی کی مگر وہ اس سے ہر سال نہیں ہوئے، کیوں کہ ان کی نیت کسی کی دل آزاری نہیں تھی۔ اسلامی تہذیب کی خصوصیات میں، ان کے نزدیک سب سے اہم انسانیت کا تصور ہے، جس نے انسانیت کو نسل، مذہب اور سکونیت کا پابند نہیں رکھا۔ انسانوں کے درمیان اس بنا پر امتیاز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس علاقے کے باشندے ہیں، کس مذہب کے پیرو ہیں، کس نسل یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام، رواداری کو انسانیت کی اساس قرار دیتا ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عقیدہ اور عمل دونوں میں عقل کا

دل ہونا چاہیے۔ انسان کو اپنی طبیعت میں توازن قائم رکھنا چاہئے۔ ایسا توازن جو انسانی زندگی کو عقیدہ اور عقل کا پابندر رکھے، مگر رسم اور عادات کا غلام نہ ہو جائے۔ تیسری خصوصیت مساوات ہے۔ "مساوات کا عقیدہ ایسا ہے کہ جس سے سیاست اور دولت ہمیشہ بیزار رہتی ہیں۔۔۔ اسلام نے آدمیت کو حیار مانا ہے لیکن اس کے ساتھ ملت اور جماعت کے احاس کو بھی لازم ٹھہرایا ہے۔۔۔۔۔ اسلامی تہذیب کا معیار میانہ روی اور اعدل ہے۔"

مجیب صاحب نے دین کے بارے میں بعض بنیادی سوال اٹھائے ہیں، کیا دین کا مقصد انسان کے ذہن کو ایک حالت پر قائم رکھنا ہے یا اس میں خود کی طاقت پیدا کرنا؟ خود عقیدے میں کوئی ایسا مادہ ہے یا نہیں جو خود بڑھتا اور نشوونما پاتا رہتا ہے؟ مثلاً مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے بارے میں ہمارے جو رہنمائی قواعد ہیں، ان میں کوئی ایسی جمہوری صفت ہے کہ جو ہمیں ملک کی موجودہ زندگی کا ایک تندرست حیات آفرین عنصر بنا سکتی ہے۔ مجیب صاحب کا خیال ہے:

"مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک نظریہ پیش کیا جو اختیار کیا جاتا تو ہماری زندگی میں بڑا انقلاب پیدا کر سکتا تھا۔ نظریہ یہ تھا کہ مسلمان کو جو رب العالمین کا نام لیا ہے، اپنی دنیا میں اپنے طریقے برائے سائل کو فیض پہنچانا اپنا خاص منصب سمجھنا چاہیے۔ یہ نظریہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آ سکتا تھا۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی دنیاوی معاملات میں بیک وقت مصروف بھی رہے اور اپنے دل کو آزاد بھی رکھے۔ اور یہ صفت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔"

ایسا لگتا ہے کہ مجیب صاحب اجتہاد کے قائل ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے رویے میں تبدیلی کر لینی چاہیے۔ مجیب صاحب کی رائے میں:

"مولانا آزاد کے تصورات کو اجتہاد نہیں کہا جاسکتا۔ ڈاکٹر محمد اقبال اُس وقت جب اسلام کی مدرج سرائی مقصود ہوتی، اجتہاد کو ذہنی جود دور کرنے کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ وہ بڑے شاعر تھے، جنہوں نے چند پشتوں تک مسلمانوں کو خود ستائی میں مست رکھا۔ لیکن اگر دیکھا جائے

انہوں نے فکرونی کے میدان میں کیا کچھ کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ
اُن کا کوئی تصور کوئی رائے اجتہاد کہلائے جانے کے قابل نہیں۔

اس سلسلے میں عجیب صاحب دینی درس گاہوں کے کچھ زیادہ امید نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے :

”علم کا مقصد حقیقت کی جستجو ہے اور یہ کبھی ختم نہیں ہونی چاہیے۔

اس کے برعکس دینی تعلیم گاہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ صحیح کو برقرار رکھے

اور غلط کو رائج نہ ہونے دے۔ صحیح کے لیے سند پر بھروسہ کیا جاتا ہے

اور بحث کا رُخ سندوں کی تشریح اور تاویل کی طرف پھرتا رہتا ہے۔“

اسی طرح اقدار کی ترجمانی کہ یہ تعلیم کی جان سے اکثر تعلیم گاہوں کے بس کی بات معلوم نہیں ہوتی۔

عجیب صاحب کہتے ہیں کہ ”سب سے قدروں کی بہترین شکلوں میں رجائی کرنا صرف اس تعلیم گاہ میں

ممکن ہے جو قدروں پر یقین رکھنے کے ساتھ علم اور تعلیم کے ذریعے اُن کی تبلیغ کرنا اپنا مسلک اور

مقصد قرار دے۔“

اس قسم کی تعلیم کے لیے کیسا استاد ہو اور کون سا طریقہ اپنایا جائے، اس بارے میں

اُن کا خیال ہے :

”دین کی تعلیم دینے والا کسی ایک طریقے کا پابند نہیں۔ اگر پابندی

ہے تو یہ کہ جو کچھ وہ کہے زبان حال سے کہے۔۔۔۔۔ زبان بھی دو قسم کی

ہوتی ہے۔ ایک وہ جو خالی علم کی بات بیان کرتی ہے، دوسری وہ جو

دل کی کیفیت کی ترجمانی کرتی ہے۔ موثر تعلیم وہی ہوتی ہے جو اس

زبان حال سے دی جائے اور دینی تعلیم تو صرف اسی زبان سے دی

جاسکتی ہے۔ یہ زبان کیا ہے، معلم کی شخصیت کا رنگ ہے اور

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ معلم کی شخصیت کا رنگ صاف، خوش نما

اور پختہ ہونا چاہیے۔ معلم کی طبیعت میں اتنی لوچ بھی ہونی چاہیے کہ

وہ اس تنوع کو گوارا بلکہ پسند بھی کر سکے جو قدرت کے کاموں میں

ہوتی ہے اور اسے اس بات پر اُلجھن نہ ہو کہ اس کے شاگردوں میں

سے ہر ایک اپنی طبیعت الگ رکھتا ہے... معلم کے لیے ایمانی شرط ہے کہ شخصیت کو فروغ دینے والی قوت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسے اپنے آپ کو آزمائے بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ دین کے لیے بے شمار کاموں میں سے وہ کن کاموں کے لیے خاص صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اس کے آگے اور کچھ نہیں ہوا اس کے کر کے اور کرائے۔ خود فروغ پائے اور دوسروں کو فروغ دے۔

دینی تعلیم میں بھی جہاں عقیدے کا خاص مقام ہے۔ نجیب صاحب عقل سے کام لینے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ گردناہک کی زندگی کے اہم واقعے کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”جو بات بھی عقل کے خلاف ہو قدرت کے قانون کے خلاف ہو، وہ غلط ہے... یہی بات ہمیں مذہبوں کی تاریخ پڑھ کر معلوم ہوتی ہے۔ مذہبوں کی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کے خلاف پیچیدہ اور الجھی ہوئی بات کو چھوڑ کر سادہ، صاف، الجھی ہوئی بات کہی جائے جسے عقل مان لے۔“

گردناہک کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی مقبولیت کا راز یہی ہے۔ کیسے آسان لفظوں میں گفتا سنی نیز کلیہ گردجی نے بیان کر دیا ”کرت کرد“ نام جو، ”دندھچکو“ یعنی کام کر دے، ”لہہ کا نام لہ اور بانٹ کر کھاؤ۔“ ان اصولوں کو برت کر دیکھیے، ان میں ہر قدم پر ایک نئی اور نرالی مصلحت نظر آئے گی۔“

نجیب صاحب ایک اچھے مسلمان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں، اس میں دنیاوی اور دینی دونوں قدروں کی رنگ آمیزی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”اسلام نے دنیا کی مذہبی تاریخ میں پہلی مرتبہ دنیاوی اور دینی قدروں کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان تبھی اچھا مسلمان ہو سکتا ہے جب وہ سماجی اور سیاسی زندگی میں حصہ لے، جب عدل کو قائم کرنے اور ظلم کو مٹانے میں ان تمام صلاحیتوں سے کام لے جو اسے قدرت نے عطا کی ہیں، جب اس کا تعوی ایک تخلیقی قوت بن جائے۔“

ایک دوسری جگہ قدرے تفصیل سے اور اسلامی محاورے میں مسلمان کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں :

”مسلمان کے دل میں خدا کا اور خدا کے محابے کا ایسا خوف ہوگا کہ وہ دنیاوی معاملات میں انتہائی ایمان داری برتے گا اور لوگوں کے ساتھ جتنی بھلائی وہ خود اور دوسروں کی شرکت میں کر سکتا ہوگا، کرے گا۔ وہ مانتا ہوگا کہ مسلمانوں کے باہر دینی میں صداقت ہو سکتی ہے، اس لیے کہ خدا جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔ وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کو ان کے اعمال کی بنا پر جانچے گا، اس لیے کہ دلوں کا حال صرف خدا ہی کو معلوم ہے اور وہی جانتا ہے کہ کس کے دل میں ایمان ہے، کون ریاکار ہے اور کون اخلاقی قدروں کا منکر ہے۔ وہ غلیظ، ہمدرد، فیاض، مہمان نواز ہوگا اور کار خیر میں دوسروں کی مدد کرنے پر آمادہ رہے گا۔ وہ یہ سمجھ کر کہ صرف اس کا مال ہی نہیں بلکہ اس کی ہر استعداد اسے خلق کی خدمت کے لیے دی گئی ہے۔ رفاه عام کے ہر کام میں جس طرح ممکن ہوگا شرکت کرے گا۔ وہ اپنے زمانے کے حالات کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرتا رہے گا کیوں کہ اس کے بغیر وہ صحیح رائے نہیں قائم کر سکتا۔ وہ اپنی جماعت کے تہذیبی ورثے کی قدر کرے گا اور اس حکم کی تعمیل میں کہ انصاف قائم کرو اور اللہ کے گواہ بنو اپنے ملکی معاملات میں خلوص کے ساتھ حصہ لے گا۔“

جالیاتی اقدار نے نہ صرف انسانی تہذیب و تمدن میں چارچاند لگائے ہیں بلکہ انفرادی زندگی کو بھی حسن و مسرت سے مالا مال کیا ہے۔ محیب صاحب جالیاتی اقدار کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ شروع شروع میں جالیاتی ذوق کو اُبھارنے میں رمضان علی کی صحبت کا بڑا دخل تھا۔ یہ انہی کا فیض تھا کہ وہ قدرت کی تمام چیزوں میں حسن تلاش کرنے لگے تھے۔ پٹر پودوں میں، پھول پیوں میں، پرند و پرند میں، قدرتی مناظر اور مظاہر میں۔ سورج، چاند اور ستاروں کے نکلنے اور ڈوبنے میں، حتیٰ کہ کیرٹس

مذہبوں کی شکلوں اور رنگوں میں انھیں حُسن اور توازن نظر آنے لگا۔ آگے چل کر وہ خود حُسن واری کی طرف مائل ہوئے۔ آرٹ پیچردل کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”آپ کو اپنے چاروں طرف بکھری ہوئی مادی اشیاء اور غیر مادی مٹا کو تلاش کرنا چاہیے، جن کا داخلی حُسن آپ سے احترام کا مطالبہ کرتا ہے۔ آپ کو چاہیے کہ اپنی ذات کو ان جمالیاتی آدرشوں کا خادم بنائیں۔ جنھوں نے انسانی اور مہندوستانی تہذیب و تمدن کی تعمیر میں اہم ردل ادا کیا ہے۔ آپ اپنے ماحول سے اسی وقت ہم آہنگ ہو سکیں گے جب کہ آپ نے اسے خوبصورت بنانے میں پورا پورا حصہ لیا ہو۔“

فنونِ لطیفہ کی ماہیت اور علوم سے اس کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے :

”علم کے مدنظر صحت ہوتی ہے اور فن کا نصب العین حُسنِ آخرت ہی ہے، علم چاہتا ہے کہ قدرت پر قابو پائے، فن چاہتا ہے کہ خود قدرت بن جائے۔ خصوصیت ساری دنیا کے فنونِ لطیفہ میں عام ہے۔ انسان ہمیشہ اور ہر جگہ اُن رنگوں اور شکلوں اور سُروں کی تلاش میں رہا ہے جو اس کے فانی الضمیر کو ظاہر کر سکیں اور اس کے دل کو تسلی دے سکیں اور اسی جستجو میں اسے بہت کچھ کامیابی قدرت کی دستگیری سے ہوتی ہے۔ اس نے پہاڑوں سے عظمت، میدانوں سے وسعت، پھول پتوں سے سجادے کے پہلے سبق سیکھے، جانوروں کے مشاہدے سے جسم اور حرکت کو سمجھا اور پھر جب اس میں اتنی استعداد ہو گئی کہ جسم کو پتھر یا کاغذ پر بنا سکے، تو رنگ، حرکتیں اور اشارے ہزار کیفیتوں اور آوازیں کے منظر بن گئے۔“

آرٹ میں تقلید اور تخلیق دونوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ عجیب صاحب کہتے ہیں :

”ہم میں دوسری قوموں کے مذاق کی قدر کرنے یا نئے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو ہمارا اپنا معیار حُسن خواہ وہ کتنا ہی اعلیٰ کیوں ہو“

رفتہ رفتہ محض پیائش کا آلہ بن جائے گا۔ تخلیق کا شوق مرث اسی وقت پورا ہوتا ہے جب نئے خیال کو نئے طریقے پر برتنے کا امکان ہو۔ آرٹ پر ہمیشہ کے لیے کسی ایک طرز کی تقلید فرض کر دی جائے تو اس کا تخلیقی انگوں سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اُس سے اتنی ہی تسلی حاصل ہو سکتی ہے جتنی کہ قتل یا چوری کرنے سے نصیب ہوتی ہے۔

یونانارودادونچی کی معرکتہ الآراء، تصویر کی خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے بعض ایسے نکتے اُجگر کیے ہیں جو مذہب کی روح تک پہنچاتے ہیں۔ حضرت بوخالی تصویر کے بارے میں عجیب صاحب نے جو مضمون لکھا ہے، اُس میں عشق کی ماہیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کہتے ہیں:

”جو شخص اپنے جنسی جذبات حیوانی رشتوں سے پاک رکھتا ہے وہ بے بس نہیں ہو جاتا، اس کے جذبات خود بخود یا تربیت کے بعد اپنے لیے کوئی اور راستہ نکال لیتے ہیں۔ شہوت محبت بن جاتی ہے، محبت ’ایثار و عشق‘ کا انجم شادی اور بال بچے یا رنگیلے شعر نہیں ہوتے۔ نظر ہوس کا پیغام نہیں دیتی۔ اور جب یہ ضبط فطری ہو جائے اور انسان اس نئی کیفیت میں نشوونما پانے لگے تو حسن اسے اپنا پوشیدہ راز بتا دیتا ہے عشق میں اسے آزادی کی دولت ملتی ہے اور تکلیف میں اس کے لیے عشق کا سامان ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یونانی انسان کے پاس ضبط نفس کی رغبت دلانے کے لیے کوئی روحانی آواز نہیں تھی، نہ کوئی رہنما جو اس کی کیفیوں سے واقف ہو۔ عیسائی تہذیب کا جو ہر ایک صاحبِ دل کی سرگزشت تھی، ایک دل کا افسانہ جس کے سمجھنے کے لیے اس میں کافی وسعت تھی۔ یونانارودادونچی نے یہ دیکھ کر زند کے ہاتھ میں صلیب دیا، مذہب میں نشہ پیدا کیا اور عشق کو نپتہ کار بنا دیا۔“

شروع میں ذکر کیا گیا ہے کہ عجیب صاحب نے خود چند ڈرامے لکھے اور انھیں اسٹیج پر بھی دکھایا۔ ان ڈراموں میں ان انسانی اور اخلاقی اقدار کی عکاسی نظر آتی ہے، جو انھوں نے اپنی پیشتر تحریر

میں اجاگر کی ہیں بھیتیں میں مرکزی کردار کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ شہر کی بھانے والی تڑک بھڑک اور سستی شہرت حاصل کرنے کے مواقع کو نظر انداز کر کے ایک تعلیم یافتہ نوجوان شہر کے مصافحات کی ایک چھوٹی سی بستی میں بھیتیں باڑی کا محنت کش کام کر کے مطمئن زندگی گزارتا ہے اور خاموشی کے ساتھ عوام کی ملاح و بہبود کے چھوٹے چھوٹے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹا سا اسکول چلاتا ہے جہاں بچوں کی تعلیم کا محروم انتظام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک خود غرض فرد پرست لیڈر ہے جو شہر کے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے خلاف بھڑکاتا رہتا ہے اور انہیں اسلام کی فتح کے سبز باغ دکھا کر کوئی مفید کام کرنے سے روکتا ہے۔ آخر کار اس مفسد لیڈر کی بددیانتی کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور لوگ میل ملاپ کی ضرورت محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ڈرامے کا ہیرو کہتا ہے کہ اس کی بستی کے مسلمانوں کا حال اچھا ہے سب اپنی اپنی بھیتیں میں مشغول ہیں۔ "اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی اپنی بھیتیں میں لگا رہے۔ مسلمانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اپنے ہمسایوں اور بہوٹوں کی خدمت کریں اور ان کے دلوں میں اپنی محبت پیدا کریں، ان کی نظروں میں عزت حاصل کرنے کا بھی طریقہ ہے۔" ہیرو کے کردار میں ڈرامہ نگار کی ترجیحات اور کسی قدر اپنی تمناؤں کی جھلک دکھائی دیتی ہے، یعنی چھوٹے سے چھوٹے کام کو سلیطے سے کرنا اور کھلی ہوا میں قدرت کے پیہ زندگی بسر کرنا۔ عجیب صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے:

"جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کیے ہیں انہی کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں، اس لیے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی گروپشیش کی ہر بھاری اور درخت تو بیچانے، ہر بھل کا مزہ چکچکے، پرندوں کے پردوں میں اپنی نگاہوں کو اٹکائے، جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینہ رکھے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکنے دل پر ہاتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔"

عجیب صاحب نے تین تاریخی ڈرامے بھی لکھے۔ خانہ جنگی (۱۹۴۶ء) جبہ خانوں (۱۹۵۲ء) اور

آزمائش (۱۹۵۷ء)۔ خانہ جنگی میں بظاہر داراشکوہ اور اورنگ زیب کی لڑائی کا بیان ہے جو تخت و تاج کی خاطر لڑی گئی۔ مگر دراصل یہ اقدار کی جنگ ہے، خیر اور شر کی، حق پرستی اور جاہ طلبی کی، مذہبی کٹر پن اور دینی فراخ دلی کی۔ دراصل داستان شیخ سرمد کی ہے جو ایک خدا رسیدہ مجذوب صوفی منش تھے اور عوام اُن کا احترام اور اُن سے محبت کرتے تھے۔ اورنگ زیب کو شبہ تھا کہ وہ داراشکوہ کے ہمدر ہیں۔ اس لیے وہ انھیں اپنے راستے میں ایک سنگ گراں سمجھتا تھا اور کسی نہ کسی طرح انھیں ختم کر دینا چاہتا تھا۔ سرمد پر الحاد کا الزام آسانی سے لگایا جاسکتا تھا، اس لیے کہ وہ شرعی احکامات کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتے تھے، ان کا مسلک زنادہ تھا۔ اس ڈرامے میں دو کردار خاص اہمیت رکھتے ہیں، ایک شاہی محاسب علامہ اعتماد خاں اور دوسرا ایک دینی مدرسے کے معلم ملا ابوالقاسم۔ ڈرامے میں ملا ابوالقاسم کا کردار ایک نیک دل، خدا ترس عالم کی حیثیت سے ابھر رہا ہے۔ سرمد کے عاویسہ کے لیے اعتماد خاں کی عدالت میں جو جرح ہوئی، اس میں ملا ابوالقاسم واحد شخص تھے کہ جس نے سرمد کے حق میں دکالت کرنے کی جرأت کی۔ اگرچہ اُن کی دلیلیں بہت مقبول اور زوردار تھیں لیکن تعصب اور رنگ نظری کے سامنے بے کار ثابت ہوئیں اور ملا ابوالقاسم کو اپنی شکست تسلیم کرنی پڑی۔ ”شیخ سرمد کی گردن تعصب کی تلوار کے نیچے تھی میں انھیں بچا نہ سکا۔“ اس ڈرامے میں ایک اچھے، دین دار معلم کی تصویر سامنے آتی ہے۔ ایک ایسی تصویر جس کے خدو خال مجیب صاحب کی کسی اور تحریر کے سلسلے میں پیش کیے جا چکے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ معلم کا وہ تصور دراصل ملا ابوالقاسم کے کردار کی جو بہو نقل ہے، مثلاً کسی شاگرد کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ خدمت کا کون سا راستہ اپنائے ملا ابوالقاسم نے فرمایا:

”تم لوگ الگ الگ اپنی اپنی طبیعتیں لے کر آئے ہو، میں یہ کیسے حکم دوں کہ تم سب فلاں کام کرو۔ جو بھی کرو ہمیشہ حق اور صبر پر متفق رہو۔۔۔۔۔ تمہیں اس انجام کے لیے تیار رہنا چاہیے جو شیخ سرمد کا ہوا۔۔۔۔۔ ایک زندگی حق اور باطل کی جنگ کا میدان ہے۔ دوسری اور اس سے کہیں اعلیٰ زندگی وہ ہے جہاں حق کو حق کی طلب ہوتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں، ما۔ دُعا کرو کہ عمر بھر کی کوششوں کے بدلے

تھیں اس زندگی کا تصور نصیب ہو جائے۔“

جہ خاتون ایک ایسی خاتون کی داستان زندگی سے مہارت ہے جو سبھی قاعدوں اور
زندگی کے حادثوں کے باوجود آزادی کے ساتھ نشوونما پاتی رہی۔ مسنّت دیباچے میں لکھتا ہے:

”اس کی نظر میں مادی قدریں نہیں تھیں بلکہ وہ انسانیت جس کو پیدا

کرنا مذہب، اخلاق، سیاست، سب کا مقصد ہونا چاہیے۔ اس

طرح انسان زندگی کی بنیادی قد بن جاتا ہے اور زندگی نے ہر میدان

میں ایسا رویہ اختیار کرنا لازمی ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو ترقی ہو۔“

جہ خاتون کشمیر کے ایک گاؤں میں ایک متوسط گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ یہ سولہویں صدی کا زمانہ تھا،
کشمیر ایک بحرانی دور سے گزر رہا تھا، حکومت جس طبقے کے ہاتھ میں تھی، اسے اپنے ذاتی عیش و
آسائش سے سروکار تھا، عوام کی خستہ حالی کو سدھارنے کی کوئی فکر نہیں۔ مرہاں ردا یوسف شاد کی
سوامی اتفاقاً اس گاؤں سے گزری۔ جہ خاتون کے حسن اور موسیقی سے متاثر ہو کر ان سے شادی
کر لی۔ جب وہ شاہی محل میں آئیں تو انہوں نے دیکھا کہ یوسف شاد درباری مصاحبوں میں گھرا ہوا ہے،
جو اس کی رنگ رلیوں میں شرکت کرتے اور ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے ہیں۔ رعایا کی حالت بدتر سے بدتر
ہوتی جا رہی تھی۔ جہ خاتون جہور کی طرہ دار تھیں۔ سید مبارک شاد صحن ایک ایسے شخص تھے جن سے
جہ خاتون حالات کو بہتر بنانے میں مدد لے سکتی تھیں۔ عوام ان سے ایک صوفی کی حیثیت سے محبت
کرتے تھے۔ جہ خاتون ان کی پاک طینتی اور دور اندیشی کی قائل تھیں۔ جانتی تھیں کہ یوسف شاد
ایاست کے سدھارنے کے لیے ان سے صلاح و مشورہ کریں۔ مگر بادشاہ کے چالو کس خود غرض مصاحب
انہیں سید مبارک شاد سے دور رکھنے میں کامیاب رہے۔ آخر کار جہ خاتون ملکہ کی پرورتار اور
عیش و آرام کی زندگی کو خیر باد کہہ دیتی ہیں اور اپنے شہر سے کہتی ہیں: ”میں اتنے برس محل
میں رہ کر آپ کے دل میں رعایا کی محبت پیدا نہ کر سکی۔ اب میں چاہتی ہوں کہ جا کر رعایا کے
دل میں آپ کی محبت پیدا کروں۔“ عوامی بغاوت کی سبب کیفیت دیکھ کر یوسف شاد پوچھتے ہیں کہ ”اب
کیا کریں اور کہاں جائیں“ تو جہ خاتون جواب دیتی ہیں ”آپ میرے ساتھ چل سکتے ہیں، جہور کے
دل میں۔“

یوسف شاہ بغاوت کے نتائج سے ڈر کر آخر شہنشاہ اکبر کے دربار میں پناہ لیتا ہے اور کشمیر پر مغلوں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ نیک مبارک شاہ جبہ خاتون سے کہتے ہیں "تم نے کشمیری زبان میں خودداری پیدا کی ہے۔ کشمیریوں کے دل کو آزادی کی ہوا دی ہے۔ خدا کرے یہ ہوا چلتی رہے۔" اس ڈرامے میں شخصیت کا منصب اور معیار واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ کچی شخصیت وہ ہے جو "پڑانے مباردوں کے قالب میں نئے مقاصد کی جان ڈالنے کی جیتی جاگتی مثال بن جائے"۔ سید مبارک شاہ جیسے صوفی بزرگ جبہ خاتون کے باپ کو مشورہ دیتے ہیں کہ عام مسلمانوں کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے جبہ خاتون کے فطری شوق یعنی موسیقی کے راتے میں رکاوٹ نہ ڈالے۔ "خدا جس کو جیسا پیدا کرے اس کو ویسا ہی ہونا چاہیے۔ کسی توفیق سے انکار کرنا کسی بچے شوق کو مارنا گھبرانِ نعمت ہے۔" مجیب صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "شخصیت کو جانچنے کا صحیح معیار یہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ وہ اپنے آپ کو کیسے مقاصد کا خادم بناتا ہے اور انھیں حاصل کرنے کے لیے کیسے وسائل منتخب کرتی ہے۔ صحیح مقاصد کو صحیح اخلاقی طریقوں سے حاصل کرنا شخصیت کی معراج ہے۔"

آزمائش نامی ڈرامہ ۱۹۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالتا ہے اس میں ملک کے مختلف فرقوں، جماعتوں اور پیشہ وروں نے مل جل کر حصہ لیا اور قربانیاں دیں۔ یہ ڈراما قومی یکجہتی کی ایک جیتی جاگتی مثال ہے۔ اس کا سب سے اہم کردار جنرل بخت خاں ہے۔ اُن کا یہ قول ڈرامے کی روح ہے جو اُن مجاہدوں سے متعلق ہے جنھوں نے اعلان کیا تھا کہ وہ اسلام کی خاطر لڑنے اور جان دینے آئے ہیں۔ انھیں مخاطب کر کے بخت خاں کہتا ہے "ہماری فوج میں ہندو مسلمان بھی ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ لڑے ہندو اور جیتو تم، مرے ہندو اور جنت میں جاؤ تم۔ جو میاں دہلی میں رہنا چاہتے ہو تو بھائی اپنے حصے سے زیادہ مت مانگو۔ نہ ہم کسی کے ساتھ رعایت کریں گے اور نہ کسی کو جنت پہنچانے کا ذمہ لیں گے۔"

مجیب صاحب نے ادب اور خالص کر اردو ادب سے متعلق کئی مضامین لکھے۔ اردو شعر و شاعری سے انھیں بہت لگاؤ تھا۔ اُن کے نزدیک "شاعری لطف اندوزی کا نہیں غلبہ انسانی کی عقدہ کشائی کا ذریعہ ہے۔ اس کی آسانیاں مشکلیں، اس کی خشکیں آسانیاں پیدا کرتی ہیں۔ شاعری کیفیتوں کے ملکوں کی سیر ہے، محرور دردی اور کوہِ کنی ہے، تمناؤں کی تربیت اور تہذیب ہے۔"

شاعری جنون کا سبق دے کر ہوش کے آداب سکھاتی ہے۔ جذبات کو تہ و بالا کرنے سکون کے نقشے بناتی ہے۔ شاعر کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "شاء کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عام امکانات کی سیسہ کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو" غالب کے بارے میں ان کا خیال ہے۔

"شوق جو انسانیت کا جوہر ہے، غالب نے عالم، جو کہ سیر کرنا سکھایا
اور اسے ہمت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں
کو نامنظر کرے، جس سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے
مرتبہ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔"

محب صاحب کا مضمون "غالب کا زمانہ اور اردو کلام" کس لحاظ سے قابل ذکر ہے کہ اس سے اردو شاعری کی سماجیات پر روشنی پڑتی ہے اور اس کی نشوونما کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اردو شاعری شہروں میں بلی بڑھی اور پردان چڑھی۔ اس لیے شاعری کے زیورات — تشہیں، استعارے وغیرہ زیادہ تر اس دور کی شہری زندگی سے تراشے گئے۔ البتہ ابھی کبھی ان کی تلاش میں شہر سے باہر بھی جانا پڑا۔ مثلاً قافلہ، صحرا، سمندر اور طوفان وغیرہ۔ "ہم شاعر دل پر اس کا، دم نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دی شہر اور دیہات کی بے کمانگی صدیوں سے پہلی آرہی تھی، گویا یہ ہندوستان کے دو متضاد حصے تھے۔ حکمران طبقے اور عوام کے درمیان بڑی خلیج تھی۔ عام مفاد کا تصور نہیں کے برابر تھا۔۔۔ اسماعیل شہید کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسان جس کی غمبش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے غم اور غصے کا اظہار کر سکتا تھا۔ کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔" ایسے میں شاعر سے کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ ملک کی تقسیم صرف اسی نہج پر نہیں تھی، ایک اور تقسیم آزادی یعنی شریں مردوں اور عورتوں کے درمیان تھی۔ آزاد ناخرم مرد اور عورتوں کا ایک دوسرے سے ملنا جلنا تو درکنار دیکھنا تک ممنوع تھا۔" اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا، انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے نامناسب قرار دیا گیا۔" اس کے باوجود "اردو کے شاعر کا معشوق عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے

طور طریق 'ناز و انداز سے چلتا ہے' جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر نگہ نہیں ہے بلکہ طوائف و بزم سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ سے شاعر عوام الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبر آبادی نے شاعری کو اس قدر نیچے سے نکالا۔ اور ان کے کلام کا حق اور نیچگی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اردو شاعری نے مسماہی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی واردات قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبر آبادی نے طریقے کو شاعرانہ اور تعدادوں نے پسند نہیں کیا۔ اور ان کے ہمعصر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر سیر ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا۔ اس کی کیفیتیں سماج کی خونی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔ شاعر کو سیاسی تبدیلیوں سے اس قدر کم واسطہ تھا کہ وہ شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کر رہے تھے 'شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔'

اس صورت حال کے بارے میں نجیب صاحب کا خیال ہے :

"غالب کے دور میں شاعر کے سیاست 'سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اصل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور سے تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو سرور و وحدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس طرح شاعر عقیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور سماج سے الگ ہو کر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا تھا 'اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے اگر چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق 'عاشق اور معشوق کے سوا جو کچھ ہے' سچ ہے۔"

مجیب صاحب نے غیر ملکی زبانوں کی چند جدید نظموں کا اردو میں ترجمہ کیا۔ ان نظموں کے انتخاب سے بھی ان کی شخصیت کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، خاص طور پر ان کی جذباتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ گوٹے کی شہرہ آفاق قصیدہ نظم ”محمد کا گیت“ میں پیغمبر اسلام کا دلہانہ انداز میں ذکر ہے کہ انھوں نے کس طرح گونا گوں دشواریوں کے باوجود ان نیت کو کیسی بندی پر پہنچایا اور دنیا کو امن و آشتی کا پیغام دیا۔ یہ نظم احترام اور عقیدت مندی کے جذبے سے سرشار ہے۔ ایسی دکنسن کی نظموں میں بلا کا سوز و گداز ہے۔ اس کی ایک نظم میں محبوب کی بے نیازی اور جوہر تم کو اگر انقدر سرمایہ حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا انی ادب سے ماخوذ نظمیں خداترسی اور درد مندی کے جذبات سے لبریز ہیں۔ روسی شاعر شکس کی نظم ”شہری زندگی کی شکایت“ کو سماجیاتی نقطہ نظر سے دیکھیے تو اُس میں اس ٹیس کا احساس ہوتا ہے، جو قدرت سے ٹھیکگی کی وجہ سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ لگتا ہے کہ یہ نظم مجیب صاحب کے دل کی آواز ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

ان نگارشات سے پروفیسر محمد مجیب کی شخصیت کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ کہاں تک اصل کے مطابق ہے اس کا فیصلہ تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں ان کی محنت کے نتائج ملے ہوں۔ ♦♦

فارسی ضرب الامثال کا اردو زبان میں استعمال

وجہ الدین

ہندوستانی اور ایرانی سماج کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو جس میں ایک حد تک مماثلت نہ آئے۔ دونوں ملکوں کے درمیان صدیوں پرانے اور قریبی تعلقات نے ان دونوں قوموں کو ذمہ و شکر بنا دیا ہے۔ اس تہذیبی اشتراک کی ایک زندہ مثال فارسی اور اردو ضرب الامثال ہیں جن کا مختصر جائزہ اس وقت مقصود ہے۔

امثال و حکم ہر زبان کا بنیادی اور اصل جزو ہوتی ہیں۔ یہ ایک قوم کے رسم و رواج، آداب، تاریخ، فضائل اور سرشت کی نمایندگی کرتی ہیں۔ چونکہ مفصل ترین مطالب و مضامین کو اس صنف میں مختصر ترین اور منتخب کلمات میں سمودیا جاتا ہے اور یہ عام لوگوں کے ذوق، مشاہدات اور تجربات پر منحصر ہوتے ہیں، اس لیے یہ امثال و حکم، استعارات و کنایات اور اصطلاحات بن جاتے ہیں۔ ضرب الامثال کے ذریعے کسی بھی قوم کے عقائد اور رسم و رواج کا بڑی حد تک اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ہر ضرب المثل میں کوئی نہ کوئی ایسی صکت چھپی ہوتی ہے جو قوی دانش و بینش کی ترجمانی کرتی ہے۔ اگر ہم ان ضرب الامثال کا روزمرہ کی زندگی میں استعمال نہ کریں تو گفتگو نامکمل اور بے مزہ معلوم ہوتی ہے۔ جس قوم کے ادب میں امثال و حکم کا خزانہ جس قدر زیادہ ہوگا وہ قوم منکری لحاظ سے اسی قدر مالامال ہوگی۔ ضرب الامثال کے استعمال سے گزشتہ نسلوں کے تجربات ان کی ترقی اور خوش حالی کا ان کے ذہنی منکر کی عکاسی موجودہ نسل کے ذریعے ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کا

استعمال اکثر نصیحت دینے اور اخلاقی مسائل کو بیان کرنے یا کسی خاص نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اپنی مخصوص ساخت و پرداخت اور اختصار کی وجہ سے ان میں ایک خاص تاثیر اور دل کشی ہوتی ہے۔ ضرب الامثال کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں :

- (۱) وہ ضرب الامثال جو کسی حقیقت کو مکمل طور پر بیاں کرتی ہیں۔
- (۲) دوسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو روزمرہ کے تجربات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔
- (۳) تیسری قسم کی ضرب الامثال وہ ہیں جو عقل، علمی باتکاری اور لوک گیت (Folk lore) سے متعلق ہوتی ہیں۔

اس قسم کی امثال میں مقامی مسائل، سادہ بیاہ، موسم اور چاروں فصلوں وغیرہ کی طبعی اشارہ ہوتا ہے کچھ ضرب الامثال کو شیخ سعدی اور مولانا روم جیسے مہتمم شعراء نے نغمہ کا جامہ بھی پہنایا ہے۔ گلستان اور بوستان میں بس قدر ضرب الامثال کا استعمال پایا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔

ان ضرب الامثال کی وجہ سے گلستان میں سعدی کی نثر جاذبیت اور تاثیر سے برتری ہے جس کی وجہ سے فارسی نثر کی تاریخ میں اسے ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔ ضرب الامثال کی ابتداء اور کون کون جوں اس کے متعلق صحیح طور پر کچھ معلوم نہیں ہے۔ عام طور پر ادباء ضرب الامثال کو ادب کی سب سے پرانی صفت مانتے ہیں جو زمانہ دراز سے ایک زبان سے دوسری زبان میں اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہی ہیں۔ ضرب الامثال کی یہ تبدیلی ایک شخص سے دوسرے شخص، ایک خانوادے سے دوسرے خانوادے، ایک قوم سے دوسری قوم، ایک لہجے سے دوسرے لہجے اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امثال حکم کسی ایک زمانے میں یا تاریخ کے کسی ایک دور میں مختلف لہجوں اور الگ الگ زبانوں میں تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ آج تک 'انج' ہیں اور آئندہ بھی ان کے رواج پر کوئی بُرا اثر پڑے اس کا امکان نظر نہیں آتا۔

ہندوستان اور ایران کے سیاسی، ثقافتی، فنی اور تجارتی تعلقات ہزاروں سال پرانے

ہیں سنسکرت زبان اور قدیم فارسی زبان (اوستا) میں بہت حد تک مماثلت پائی جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آریہ پہلے ایران پھر ہندوستان میں وارد ہوئے اور یہاں آکر انھوں نے اس زبان کا استعمال کیا وہ سنسکرت کہلائی اور جو آریہ قوم ایران میں رہی اس کی زبان اوستا پہلوی اور بعد میں فارسی کہلائی اسی بنا پر ان زبانوں کو انڈو آریائی زبانیں بھی کہا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی مقدس کتاب رگ وید سے سب سے پہلے آریوں کی ہندوستان میں آمد کا پتہ چلتا ہے۔ سنسکرت زبان میں امثال و حکم اور اخلاق و نصیحت سے متعلق داستانیں موجود ہیں۔ ان کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا۔ امثال کے طور پر کلیہ دھرم کو ہی پیش کر دیا جاسکتا ہے جس کا ساسانی دور میں سنسکرت سے پہلوی میں ترجمہ ہوا اور اس طرح اس میں استعمال ہونے والی سنسکرت کی ضرب الامثال کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا گیا۔ ان سیاسی و ثقافتی فتنی اور تجارتی تعلقات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی فکر و تہذیب سے نہ صرف ایرانی فکر و تہذیب متاثر ہوئی بلکہ ایرانی تہذیب نے بھی ہندوستانی تہذیب و فکر کو بہت حد تک متاثر کیا جس کا عکس ہماری روزمرہ کی زندگی اور زبان میں نمایاں طور پر آج بھی ظاہر ہے۔ ترکوں کے ہاتھوں شمالی ہندوستان کی فتح کے بعد یہ رشتے اور زیادہ پائدار اور گہرے ہو گئے۔ ہندوستان میں آہستہ آہستہ علمی و تہذیبی زبان کے طور پر سنسکرت کی جگہ فارسی نے لے لی۔ مغلیہ حکومت کے قیام کے بعد فارسی نہ صرف شمالی ہندوستان میں بلکہ دکن میں بھی خوب برگ و بار لائی اور اس طرح ۱۷۰۶ء تا ۱۸۵۷ء تک تفریباً ساڑھے چھ سو سال تک ہندوستان کی سرکاری، تہذیبی، علمی اور ادبی زبان رہی۔ اس دوران ایرانی شعرا، ادباء و فنکاروں کا ہندوستان آنا اور ہندو ایران کے درمیان تجارتی قافلوں کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے بھی ایک دوسرے کی تہذیب و تمدن اور زبانیں بہت حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔ ان دونوں تہذیبوں کی ہم آہنگی کے نتیجے میں عوام آزادانہ طور پر ایک دوسرے کی زبان کے محاوروں اور امثال و حکم کا استعمال کرنے لگے اور یہ ہماری زندگی کا لازمی جز بن گئے۔

ہندوستانی زبان میں جن فارسی ضرب الامثال کا کثرت سے استعمال ہوا ہے ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جو مکمل طور پر فارسی زبان میں ہیں اور آج بھی اپنے اصل

روپ میں ہی عموماً استعمال ہوتی ہیں دوسری وہ ضرب الاشمال ہیں جن کا فایسی زبان سے ہر دستاویزی زبان میں تقریباً ترجمہ ہوا ہے لیکن یہ ترجمہ ان کے اصلی روپ اور مادہ کو فراموشی کے پردے میں چھپا دیتا ہے۔ تیسری قسم کی وہ ضرب الاشمال ہیں جن کی زبان ہلکی ہے لیکن دونوں زبانوں میں مفہوم ایک ہی ہے۔ ذیل میں ان تینوں اقسام کا بکر علیحدہ علیحدہ دیا جا رہا ہے

وہ فارسی ضرب الاشمال جو اردو زبان میں ہو مستعمل ہیں

آزمودہ را آزمودن جہل است

الحق درکار خود ہست یار است

یا

دیوانہ بہ کار خویش موشیار

انتظار بدتر از مرگ است

از حلا حلا گفتن دھن شیریں نمی شود

بسلامت روی و باز آئی

یہ درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

بر سفر رفتن مبارکباد

بر سلامت روی و باز آئی

نشستند گفتند برخاستند

یہ بھی درج ذیل شعر کا مصرعہ ثانی ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

پی شورت مجلسی ساختند

نشستند گفتند برخاستند

جو بندہ یا بندہ است

یا

خواستن توانستن است

جو فروش گندم نما
 چراغ قفل کند کاری که بار آورد پشیمانی
 چیزی که عیان است چه حاجت به بیان است

یا

آفتاب آمد، دُیَل آفتاب

یا

عمیاں را چه بیان
 (آخری دو شکلیں زیادہ مستعمل ہیں)
 ہر چیز کہ خوار آید روزی بہ کار آید

یا

داشته آید بکار گرچہ سرام

یا

ہرچہ آید بکار گرچہ سرام
 دانائی توانائی است

یا

توانا بود هر که دانا بود
 دنیا صدار رو دارد
 مگ باش برادر کوچک / خرد مباش
 سیر از گرسنه خبر ندارد
 صدقہ دفعہ بلاست
 قرض مقراض محبت است
 کند بجنس با بجنس پرواز
 کبوتر بکبوتر باز باز

ملک خدا تنگ نیست پای گدا لنگ نیست

من تو را حاجی گویم تو . احاجی بگو

نیم مکیم خطہ جان نیم ملا خطہ ایمان

ہر کہ آمد عمارت نو ساخت

سندی کے درج ذیل شعر، مصرعہ اولیٰ ہے جو ضرب المثل کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

ہر کہ آمد عمارت نو ساخت

رفت و منزل پر دیگر پرداخت

ذیل میں ایسی ضرب الامثال کا ذکر کیا جاتا ہے جو اردو زبان میں مستعمل ہیں لیکن ان کا

فارسی زبان سے تقریباً ترجمہ کر لیا گیا ہے۔ بریکٹ میں متبادل اردو محاورے بھی دیے ہیں۔

آنچه به خود نمی پسندی به دیگران پسند

(جو خود نہ چاہو وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہو)

آواز دھل از دور خوش است

(دور کے ڈھول نہانے)

اساک بہترین دارو است

(پرہیز بہترین علاج ہے)

اول اندیشہ و انجی گفتار

(پہلے تولو، پھر بولو)

بایت را به اندازہ گلیمت دراز کن

(جتنی چادر ہوا تنے پیر بھیلادو)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک دوسری ضرب المثل بھی مستعمل ہے جو یہ ہے:

نقد را به اندازہ ذہانت بردار

پای شمع ہمیشہ تاریک است

(چراغ تلے اندھیرا)

تشنہ خون کسی بون
 (خون کا پیاسا ہونا)
 تیرشہ بریشہ خود نزن
 (اپنی جڑ آپ کھودنا یا اپنے پیر پر آپ کھاری مارنا)
 جنگ باہنگ کردن و در دریا ماندن
 (پانی میں رہ کر مگر سے بیر)
 چوب خدا صد اندارد مھر کی بخورد و اندارد
 (خدا کی لالٹھی بے آواز ہوتی ہے)
 جبہ راقبہ کردن
 (رانی کا پہاڑ بنانا)
 خود رافضیت و دیگران رافضیت
 (اپنے کو نفیست و دوسروں کو نفیست)
 درخت پر بار سنگ می خورد
 (پھل دار درخت ہی پتھر کھاتے ہیں)
 در دروازہ رانی توان بست
 (امامین مردم رانی توان بست)
 امارتے کا ہاتھ روک سکتے ہیں بولتے کی زبان نہیں)
 دشمن را توان حقیر و بیچارہ شمرو
 (دشمن کو کمزور نہ سمجھو)
 دل دل را میکشد یا دل بدل راہ دارد
 (دل سے دل کو راہ ہوتی ہے)
 ہرگی درخاۃ صاحبش شیر است
 (کتا بھی اپنے مالک کے گھر شیر جوتا ہے)

درج ذیل دو ضرب الاشمال بھی فارسی زبان میں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال

ہوتی ہیں :

سنگ ہمیشہ درخاۃ صاحبش پارس می کند
 بہ شہر خویش ہر کسی شہر یار است
 آہن آہن اُمی شکند
 اولو لوہے کو کاٹتا ہے)

ذیل میں دو اور ضرب الاشمال جہاں اسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے فارسی زبان میں استعمال
 ہوتی ہیں پیش کی جا رہی ہیں :

سنگ سنگ رانی شکند
 فدا الماس الماس رانی برد
 صبر تلخ است ولیکن بر شیرین وارد
 اسبر کا بھل میٹھا ہوتا ہے)
 عجلہ کار شیطان است
 (جلدی کام شیطان کا)
 غرقہ بہر چیز زنی زدن دست
 (ڈوبتے کو تنھے کا سہارا)
 قطرہ قطرہ جمع گردد ونگی دریا شود (نامہ خسرو)
 (قطرہ قطرہ دریا ہوتا ہے)
 کوہ کندن و موش بر آوردن
 (کھود اپنا نکلا چلا)
 گر بہر شب بخواب بیند زنبہ
 (بلی کے خواب میں چھپھڑے)

فارسی زبان میں درج ذیل دو مزید ضرب الاشمال بھی اسی مفہوم کی ادائیگی

کے لیے مستعمل ہیں۔

شتر در خواب بیند پیہ دانہ

یا

آدم گرسنہ خواب مان تازہ رامی بیند

گویم مشکل و گرسنہ گویم مشکل

(کہوں تو مشکل نہ کہوں تو مشکل)

ماھی بزرگ ماھی کو کچل رامی خورد

(بڑی پھیل چھوٹی پھیل کو کھل جاتی ہے)

مردن بہ عزت بہ از زندگانی در مذلت است

اذلت کی زندگی سے عزت کی موت بہتر

مہان و ماھی بعد از سر روزی گزند

یا

مہان تاسہ روز عزیز است

(مہان بس تین دن کا)

نامبروہ رنج گنج میسر نمی شود

(محنت سے راحت ہے)

نمک بر سوخته پاشیدن

یا

نمک بر زخم کسی پاشیدن

جلے پر نمک چھڑکنا

یا

کے پر نمک چھڑکنا

یا

زخم پر نمک چھڑکنا
 نیکی کن و در و جلد میندار
 (نیکی کرد یا / کنوں میں ڈال)
 (تو نیکی می کن و در و جلد انداز / کر ایزدور بیا بخت و صہ بار)
 دقت راضیت شمار
 (دقت کو ضیعت جانو)
 حافظ نے اس ضرب النثل کو اس معنی میں اس طرح ادا کیا ہے :
 دقت راضیت دان آقدر کر توان (حافظ)
 ہرچ پیش آید خوش آید
 (جو ہوتا ہے بہتر ہوتا ہے)
 ہرچ کاری صان بد روی
 ایسی کرنی دسی بھرنی یا جو بوئے وہ کاٹو گے)
 ہرچ کنی بخود کنی - گر صہ نیک و بد کنی
 یا

بہر گشتہ خویش ندروی (سودی)

ایک انار و صد بیار

(ایک انار سو بیار)

خانہ خراب شدن

یا

فلک زدہ شدن

(خانہ خراب ہونا یا برباد ہونا)

خون دل / خون گلر خوردن

(تسکالیت برداشت کرنا)

دست دہائی کسی را بستن

(بے یار و مددگار کرنا)

تیسری قسم کی ضرب الامثال جو فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں مشترک طور پر مستعمل ہیں لیکن ان کی زبان مختلف ہے، درج ذیل ہیں۔ بریکٹ میں متبادل اردو معنی درج کیے جا رہے ہیں:

آدم مارگزیدہ از زبان سیاه و سفید می ترسد

(دودھ کا جلا چھا چھ بھی بھونک بھونک کر چپتا ہے)

فارسی زبان میں اس مفہوم کی ادائیگی کے لیے ایک اور ضرب المثل یہ ہے۔

از سایہ خود ترسیدن

درج ذیل تمیز ضرب الامثال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مستعمل ہیں:

از رنگ روغن کشیدن

از رود خشک ماهی گرفتن

از آب کرہ گرفتن

(سئی لا حاصل)

از پس هر گریه آخر خنده ای است

(ہر تکلیف کے بعد راحت ہوتی ہے)

یا

بایان شب یہ سفید است

بیگاری بہ از بیگاری

(میٹھنے سے بیگاری بھلی)

تفت سر بالا بریش صاحبش برمی گردد

اس مفہوم کو اردو زبان میں ضرب المثل کے ذریعے تین طرح سے ادا کیا جاتا ہے:

چاند پر تھو کو تو اپنے منہ پر آئے

یا

چاند پر خاک ڈالو تو اپنے من پر آئے

یا

کچڑ میں دھیرا پھینکو گے تو پھینٹیں اپنے اوپر بھی نہیں تھی۔

حلو خوردن را، بجی باید

(یہ منہ سو رکی وال)

حیلہ جو را جتناں بسیار

(ناج ز جانے آگن بیڑھا،

اس مفہوم کو کئی اسی زبان میں دو اور ضرب الامثال کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے وہ

یہ ہیں :

عربس قص بلذئیت می گوید دیوار کج است

یا

کار کار بلذئیت می گوید ابرار خراب است

خرپرو افسار رنگین

اُبڑھی گھڑی ! ال انکام

خرچہ دانہ قیمت نقل و نبات

ابندر کیا جانے اورک کا سواد

خر، نخر اسان بردن

خورمہ بعراق بردن

پشتمہ پیش دریا بردن

آئینہ بکلب بردن

زیرہ بکران بردن

شکر بہ خوزستان بردن
اُٹے بانس بریلی کو)

فابی زبان میں درج بالا چھ ضرب الامثال کا استعمال ایک ہی مفہوم کی ادائیگی
کے لیے کیا جاتا ہے۔

خیال خام بختن
اہوائی قلعے بنانا)
دنیا دار مکافات است
(جیسی کرنی ویسی بھرنی)
دردیگ شرکت خوش نمی آید
(ساتھ بچے کی ہانڈی چوراہے پر پھوٹی ہے)
روز از نو روزی از نو
(ہر دن نیا دانہ نیا پانی)
شیخ صورت دیو سیرت
(منہ میں رام رام بھل میں پھری)
صید را چون اجل آید سوی صیادی «دو
(گیدڑ کی موت آتی ہے تو شہر کی طرف دوڑتا ہے)
علاج داقو قبل از وقوع باید کرد
(وقت سے پہلے تدبیر کرنا)
گر بہ دستش بہ گوشت نمی رسدی گوید بومی دھدر
(انگور کھلے ہیں)
گرگ نگهبان گو سفند
(ڈی کے گودام پر کتے کا پہرا)

نقش از گیم میرود از دل نیرود
 دل کے گھاؤ نہیں مٹتے یا بھرتے
 نمک خوردن نمک دان شکستن
 (جس تھالی میں کھاتا اسی میں پھید کرنا)
 نہ راہ پس نہ راہ پیش داشتن
 (آگے کنواں پیچھے کھائی)
 نھر چہ بادا باد
 (جو ہو سو جو)
 نینین بگوش خر خواندن
 (بھینس کے آگے مین بھانا)

یا
 (اندھے کے آگے رونا اپنا دیدہ کھونا)
 پند بہ نادان 'بادانست در شورستان
 (نادان کی دوستی جی کا جمال)

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کہ ایران اور ہندوستان کے حوام کے باہمی تعلقات کی وجہ سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے بہت حد تک متاثر ہوئیں۔ ضروری نہیں کہ صرف درج بالا ضرب الاشمال فارسی زبان سے اردو زبان میں آئی ہوں بلکہ ان میں سے کچھ ضرب الاشمال ایسی بھی ہوں گی جو اردو زبان سے فارسی زبان میں منتقل ہوئی ہوں یہ ایک اہم اور مشکل موضوع ہے اس پر کام کرنے کے لیے ہندوستانی اور ایرانی سماجی تاریخ 'دونوں ملکوں کی زبانیں اور لسانی روایات سے مکاتھ' واقفیت ضروری ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقی کام زبان شناسان کا ہے۔ امید ہے وہ اس سلسلے کو آگے بڑھائیں گے۔ اور ایران و ہند کے مابین سماجی مماثلت کو اجاگر کریں گے۔ ♦♦

ماخذ

- ۱- محمد سرفرز، ضرب الامثال مشترک زبان فارسی و پنجابی (مقاله‌ها ۲۰۱-۲۰۹) و نشر فصلنامه راینی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، شماره نمبر ۵-۷، اسلام آباد، ۱۳۹۵ هـ ش.
- ۲- عبداللہ قنبری، فرهنگ ضرب المثل های انگلیسی فارسی، رهنما، ویراستار، علی اکبر جعفرزاده، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲
- ۳- س. جسیم، ضرب المثل های فارسی، انگلیسی، تهران، ۱۳۳۴
- ۴- فیروزالدین، فیروز اللغات (آرودو جاس)، دہلی، ۱۹۷۶ء

دکن میں ترجمے کی روایت

یوسف حنان

زبانیں زندگی کی طرح صحت لفظ "کن" سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ مختلف تہذیبی عوامل، مختلف خیال لوگوں کے مسلسل میل جول اور مختلف رسوم و معاشرت کے اتحاد سے وجود میں آتی ہیں۔ پہلے اس کی شکل بولی ٹھوٹی کی ہوا کرتی ہے۔ پھر کہیں صدیوں میں لسانی ارتقاء کی مختلف منازل سے گزر کر ادبی مرتبے پر فائز ہوتی ہیں۔ اردو کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن صدیوں کے فاصلے اس نے قرون میں طے کر لیے اور اس کی وجہ اس کی منکسر المزاجی اور انجذابی صلاحیت ہے۔ اسے دیگر زبانوں کے نئے نئے الفاظ اپنانے میں کبھی کوئی عار محسوس نہیں ہوئی اور اس کی اسی سرشت نے اسے آج اس مقام پر لاکھڑا کیا کہ یہ دنیا کی کئی ترقی یافتہ زبانوں سے آنکھ ملا سکتی ہے۔ پروفیسر سی۔ ڈی۔ برز نے اپنے ایک مضمون "احساس حدود" میں تحریر کیا ہے :

"ہر تمدن میں علم یعنی مشاہدے، ردِ عمل، جذبے اور تصور

کے حدود ہوتے ہیں۔ ہر لمحے کا تجربہ حدود کا پابند ہوتا ہے۔ اس کا اپنا ایک اُفتق ہوتا ہے۔ آج کے تجربے میں، جو ظاہر ہے کہ کل کا تجربہ نہیں چند اشارات اور مضمرات ہوتے ہیں جو کل، آج کے اُفتق پر نظر آئیں گے۔ ہر فرد کے تجربے میں دوسرے افراد کا تجربہ بھی

شامل ہوتا ہے جو آج زندگی بسر کر رہے ہیں یا پہلے بسر کر چکے ہیں اور یوں تجربے کی ایک مشترک دنیا سے ہر شخص مستفید ہو سکتا ہے جو اس کے اپنے ذاتی مشاہدے کی دنیا سے وسیع ہوتی ہے۔ لیکن یہ دنیا کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہو اس کی بھی چند حدود ہیں۔ یہ آخر کار ایک ایک نئے افق پر جا کر ختم ہو جاتی ہے جہاں سے ہمیشہ ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔“

اور زبان و ادب میں اس نئی زندگی کے آغاز میں تراجم اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ترجموں کی اہمیت کے سلسلے میں ڈاکٹر ظ انصاری مرحوم کا کہنا ہے:

”نئی زبانیں قدیم زبانوں کی انگلی تھام کر چلنا سیکھتی ہیں اور قدیم و جدید زبانیں اپنی ہمعصر زیادہ دلت مند زبانوں کا سہارا لیتی ہیں۔ یہ عمل تاریخ تمدن کے ایک باب کی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور ترجمہ ہمارا سب سے اہم ذریعہ ہے جس کی بدولت یہ عمل آج تک جاری ہے۔ چراغ سے چراغ جلتا ہے اور کڑی سے کڑی ملتی جاتی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی زبان کے بننے میں مختلف تہذیبی و سیاسی عوامل مختلف خیال اشخاص کا میل جول، رنگارنگ قدرتی عناصر اور رسوم و معاشرت، امد و معاون ثابت ہوتے ہیں وہیں زبان کی توسیع و ترقی کے لیے دیگر زبانوں کے تراجم بھی مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ دیگر زبانوں کے تراجم سے کسی زبان کا نہ صرف ذخیرہ الفاظ بڑھتا ہے بلکہ نئے خیالات اور احساس و شعور کو بھی نیا سیلقہ نصیب ہوتا ہے۔ آج کی دنیا میں زبانوں کی مقبولیت اور پھیلاؤ کی اہمیت کا دار و مدار بڑی حد تک ان کی افادیت پر ہے اور افادیت کا پیمانہ یہ ہے کہ وہ زبان اپنے ادبی ذخیرے و علمی سرمائے کو کس حد تک اپنے پڑھنے والوں تک پہنچانے کی اہل ہے۔ اُردو زبان نے ابتدا ہی سے ترجموں کی روایت کو اپنایا ہے بلکہ اُردو کی بنیاد ہی مختلف زبانوں کے امتزاج سے پڑی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ پھر ایسی زبان کیوں اس الزام کا شکار ہو رہی

سے کہ اس میں تراجم کا فقدان ہے۔ ہمارے اکثر ناقدین تراجم کی دعوت اور ان کی تعداد سے اعلیٰ کی بنا پر کہہ دیتے ہیں کہ اردو میں تراجم کا فقدان ہے۔ مختار قاضی سلیم ریاست زراں کے کیت میں "شعری ترجمے کے آداب" کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اردو میں ابھی فضا ہی ہوا نہیں۔ باوق اور دگر جو بلی نظم طباطبائی کی اعلیٰ نظم پر شکار و قانع نظر آتے ہیں یہ اسی اور حسن بن علی عظیم کارناموں سے ہم نے کچھ نہیں سیکھا بلکہ انھیں بھی قابل اعتناء نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی خالص فارسی بدیع الہام حاد اعجاز احمد مذکور ہوتا ہے اور بس۔ یہ بھی حسن کی العادتی لیکن ہے۔"

کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ قاضی سلیم حسن الدین احمد کا حوالہ دے رہے ہیں اور خود حسن الدین احمد کا ترجمہ "سازمشتی" اور "سازمغز" کی تیرہ جلدوں سے شاہد الاظم ہیں جنھیں دلا اکائی حیدر آباد نے شائع کیا ہے اور جس میں اڑھ ہزار سے بھی زائد نظموں کے منظوم تراجم موجود ہیں جو بلی فارسی سنسکرت انگریزی یا دیگر کچھ زبانوں سے کیے گئے ہیں۔ یہ تو صرف ایک ہی شخص کی کاوش ہے کہ اس نے اتنے منظوم تراجم یکجا کر دیے ورنہ اور دگر انتخاب نے بھی ایسی کوششیں کی ہیں۔ اگر اردو کی ابتدا سے لے کر آج تک ترجموں کے اعداد و جمع کیلئے جائیں تو شاید لاکھوں تک پہنچ جائیں۔ اردو کی طویل ترین مغربی خاندان نامہ فارسی کی مشنری کا ترجمہ ہے جس میں چوبیس ہزار اشعار ہیں۔ اتنے تراجم کی موجودگی میں کم مانگی کا شکوہ چھٹنی اردو کا دامن ابتداء ہی سے تراجم کے لیے کشادہ رہا ہے۔ اب یہ بات البتہ تسلیم کی جاسکتی ہے کہ فنی نقطہ نظر سے یہ اتنے دقیق نہ ہوں جتنے سائنیکل نقطہ نظر سے دیگر زبانوں کے تراجم ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی ہمیشہ نظر رہنا چاہیے کہ اس ترقی یافتہ دور میں ہر علم الگ الگ شاخوں میں بننے لگا ہے اور نئی اصطلاحات کا اسیر ہونے لگا ہے۔ اس زاویہ نگاہ سے اردو تراجم شاید اتنے میاں دار: یا سبکس جتنے دوسری زبانوں کے تراجم ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ سلیم الدین احمد کے تنقید پر کیے گئے اظہار خیال کی طرح اردو تراجم پر

بھی کوئی ایسا ہی فقرہ کس دیا جائے۔

ذاکر قمر رئیس نے اپنی مرتبہ کتب ترجمے کا فن اور روایت کے مقدمے میں یہ اشارہ دے دیا ہے کہ قدیم کلاسیکی عہد میں اردو شاعری کے سرمائے سے قطع نظر، نثر کی بیشتر کتابیں فارسی ادب کا ترجمہ ہیں۔ انیسویں صدی کی بے شمار داستانیں، سب ترجمہ ہی سمجھی جاتی ہیں۔ ترجموں کی نوعیت اور اس کے پیچھے کا فرض یا مقاصد و اصول، متن سے مطابقت یا انحراف کے سلسلے میں مترجم کی دیانت داری، ترجمے میں لی گئی آزادی اور اس کی حدود اور ان تراجم کی اردو پر اثر اندازی، البتہ محل نظر ہو سکتی ہے لیکن ہماری ایک مشکل یہ بھی ہے کہ ہم موجودہ عہد میں اپنے کلاسیکی ادب اور دیگر مشرقی زبانوں سے بے پروا ہوتے جا رہے ہیں اور صرف مغربی علوم کی طرف نگاہیں مرکوز کر رہے ہیں حالانکہ ہمیں مشرق و مغرب ہر دو جانب توازن قائم رکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ایک جگہ ”اردو ادب پر فارسی کے اثرات“ کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے :

”وہ اہل علم جو اس براعظم میں پیدا ہوئے، لکھتے تو فارسی میں تھے لیکن سوچتے اسی زبان میں تھے۔ ان لوگوں کی فارسی پر بھی جو یہاں ایک عرصے سے آباد تھے، اس زبان کی ساخت، انداز، گفتار اور محاوروں کا گہرا اثر تھا۔ محاورہ کسی دوسری زبان میں اسی وقت جگہ پاتا ہے جب وہ لکھنے والے کے ذہن اور فکر میں اس طرح رچ بس گیا ہو کہ وہ غیر شعوری طور پر بہتر اظہار کے لیے اسے استعمال کرنے لگے۔ اسی اثر نے ہندوستانی فارسی کی اصطلاح کو جنم دیا اور اسے ایرانی فارسی سے عین کر دیا۔“

یہی اردو کی ترقی کا پہلا سنگ میل ہے۔ اب اردو نے وہ مقام حاصل کر لیا کہ خود فارسی نے اس کے محاوروں کو ترجمہ کر کے قبول کرنا شروع کر دیا۔ بارہویں صدی کے آخر سے تیرہویں صدی کے نصف تک اردو محاورے فارسی میں در آئے۔ امیر خسرو کے عہد کے چند ایسے محاورے ملاحظہ فرمائیے :

پیٹ میں دانت ہونا دغاں در شکم بودن
 سب کو ایک لاشیں اٹکنا بیک چوب ہمہ را راندن
 اس کی گرہ سے کیا جاتا ہے زگرہ اوچہ می رود
 آدمی کو چھوڑ ساری کے پیچھے دوڑنا نیم نان گذاشته برائے تمام زبان ہرود
 ناک میں دم کرنا جان ریشاں بہ مہنی رسیدہ
 ٹوٹی رسی جوڑ لی گرہ تو باقی رہی اگر رسن شکستہ شود، کسے پیوند کند، گرہ
 از میان نہ رود

سانی تبدیلی کے اس عمل کو ہندوستان میں مسلمانوں کے اثر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن سونتی کمار چٹرجی کا خیال ہے:

”اگر ہندوستان پر مسلم قبضہ نہ بھی ہوتا تو بھی سانی تبدیلیاں
 رونما ہوتیں اور ایک نیا سانی دور شروع ہو کر رہتا لیکن جدید ہند
 آریائی زبانوں کی پیدائش اور ان کے اندر ادب کی تخلیق اتنی جلدی
 نہ ہوتی اگر مسلمانوں کے زیر اثر ایک نئے تہذیبی دور کا آغاز
 نہ ہوتا۔“

ان کے اس خیال کی تائید ڈاکٹر تارا چند کی اس تحریر سے ہوتی ہے:
 ”مسلمانوں کی فتح کے وقت ہندوستان کی بالکل ایسی حالت
 تھی جیسے مقدونیا کے برسر اقتدار آنے سے پہلے یونان کی حالت
 تھی۔ دونوں ملکوں میں ایک سیاسی وحدت بنانے کا فقدان تھا۔
 ”بظاہر تو سیاسی فتح کے ساتھ تمدنی موت نظر آتی ہے مگر بنیادی
 طور پر اس فتح کا مختلف اثر ہوا۔۔۔۔۔ نئی زندگی کی ایک جست
 ایک نئے تمدن کی طرف لے گئی۔۔۔۔۔ نہ صرف ہندو مذہب، فن
 ادب اور حکمت نے مسلم عناصر کو جذب کیا بلکہ خود ہندو تمدن کی
 روح اور ہندو ذہن بھی تبدیل ہو گیا اور مسلمانوں نے زندگی کے ہر

شعبے کو متاثر کیا اور ساتھ ساتھ ایک نیا لسانی امتزاج بھی رونما ہوا۔

یہ امتزاج ابتدا میں تو صرف الفاظ کے لیں دین سے شروع ہوا اور نئی زبان کے اندر خال پوری طرح نمایاں ہونے کے بعد تراجم کی شکل میں تبدیل ہو گیا۔ اس طرح ہندی، عربی اور ایرانی کلموں کی ایک نئے کلمچر کی تعمیر کرتے ہیں جو آگے چل کر ہندوستان کی آب و ہوا، تاریخ بن جاتا ہے۔

تہذیب بے حد طولانی ہوتی جا رہی ہے اور موضوع اس قدر وسیع ہے کہ ہر ایک کتاب کے متقاضی ہے اس لیے اس تمدنی پس منظر میں ہم اب تراجم کی طرف جانا ہوتے ہیں۔

جب ہم ترجمہ کرنے کی وجوہات اس کی نوعیت یا طریقہ اور اس کے انحصار پر غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس کی وجوہات میں تسکین ذوق اور کسی کا حکم یا فرمانش یا درسی ضرورت شامل ہیں۔ یہ وجوہات کبھی معلوماتی ہوتی ہیں کبھی سیاسی یا تہذیبی اور کبھی صرف جمالیاتی اور اس کی نوعیت یا طریقہ کبھی لفظی ترجمے پر مشتمل ہوتا ہے کبھی معنوی و آزاد اور اس کا انحصار اس کے مفہوم اور غایت پر ہوا کرتا ہے۔ پروفیسر جیمز نے ترجمے کی نوعیت اور مقصد پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا ہے :

”بنیادی طور پر ترجمہ لسانی اور تہذیبی مفاہم ہے جو نہ اصل کی لذت کو پوری طرح پاسکتا ہے نہ اس سے مکمل محرومی کو قبول کرتا ہے۔“

بہر حال ترجمے کی اہمیت مسلم ہے۔ خسروانہ یا جاگیردارانہ نظام میں مختلف علوم و فنون کے تراجم کے لیے دور و نزدیک سے علماء بٹوائے جاتے تھے اور سرکاری طور پر ان کی سرپرستی کی جاتی تھی۔ زر کثیر خرچ کر کے سرکاری طور پر ان کی اشاعت کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ ترجموں کے کیاب خطوط شاہانہ تحائف کے طور پر بھجوائے جاتے تھے۔ ہندوستان میں اشوک اعظم کے عہد میں پانٹی پتر میں، ہوجاس کے عہد میں بخداد میں، بنوفاطیہ کے دور میں قاہرہ و اسکندریہ میں، عہد اکبری میں آگرے میں اور زمانہ حال میں

ہندوستانیہ میں حیدرآباد میں 'دارالترجمہ' قائم کیے گئے تھے۔ موجودہ عہد میں بعض یونیورسٹیوں میں ترجمے کے باقاعدہ علیحدہ شعبے قائم کر دیے گئے ہیں۔ خود حکومت ہند نے زبان کی ترقی کے لیے بورڈ بنادیا ہے جس کے تحت ترجمے اور ذہنی اصطلاحات کا کام انجام دیا جا رہا ہے۔ زمانہ قدیم میں فورٹ ولیم کالج، دہلی، کالج، رانا کیلہ لرسوسائٹی جیسے بہ ادارے بھی یہ خدمت انجام دیا کرتے تھے۔

جب کسی زبان کی توسیع و ترقی شروع ہوتی ہے تو یہ ایک عام اصول ہے کہ وہ اپنا لہجہ اپنے کسی ہم خاندان اور ملت جلتی اینٹ سے برتر زبان سے لیتی ہے۔ یہ موازنہ مذہبی سطح پر بھی ہوتا ہے اور معیاری سطح پر بھی۔ اسی لیے جب اردو کی ترقی و توسیع شروع ہوئی تو ایک طرف اس نے ہندی تہذیب و معیار پر اینٹ آپ کو جانچنا شروع کر لیا تو دوسری طرف فارسی تہذیب و معیار پر پرکھنا شروع کیا۔ ان دو تہذیبوں اور معیارات پر اپنے آپ کو پرکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اگر شمالی ہند میں فارسی تہذیب غالب تھی تو دکن میں ہندوئی تہذیب۔ اسی لیے اردو دو الگ الگ محاذوں پر ترقی کے لیے برسرِ حصار نظر آتی ہے اور تراجم میں بھی یہ مزاج نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کی سیاسی وجوہات ہیں اور وہ یہ کہ دکن شمالی ہند سے ایک عرصے تک کٹا سارا۔ اگر پہلیوں اور تعلقوں کے عہد میں بھی شمالی ہند سے جنوبی ہند کا تھڑا بہت رابطہ رہا لیکن تہذیبی اختلافات صاف نظر آتے ہیں۔ البتہ محرف تعلق کے دیوگری کو پائے تخت بنالینے کے بعد ان کا بعد کچھ دور ہونے لگا اور ایک نئی مشترک تہذیب کی بنیاد پڑنے لگی اور یہ آواز سنائی دینے لگی۔

رکھیا کم سنسکرت کے اس میں بول

اُدک بولنے سے رکھیا ہوں امول

نہ صرف یہ بلکہ خوب محمد چشتی نے عرب و عجم کے فلسفہ تصوف کو اس عہد کے عوام الناس کی زبان میں معنی گہری میں پیش کیا:

جیوں دل عرب عجم کی بات

سُن بولی، بولی گجرات

اگر ایک طرف گجری کا یہ طرز عمل رہا تھا تو دوسری طرف قطب شاہی دور میں ۷۰
تقریباً دو سو سال پہنچا ہے، 'کئی رنگ چھایا رہا اور فارسی سے کئی میں تراجم ہوتے
رہے۔ اس مضمون میں ذاتی گنجائش ہے کہ تمام تراجم کی تفصیل دی جائے مگر فی الوقت
اتنی معلومات فراہم ہو سکی ہیں۔ پھر بھی تقریباً بیس شعراء کا ہرہ چل چکا ہے جن کی تخلیقات
کے نمونے مل چکے ہیں جن سے اس عہد میں ہونے والے تراجم کا مقصد بھی عیاں ہوتا ہے مثلاً
عہد قطب شاہی کے ایک شاعر بلاقی نے "معراج نامہ" میں (جو کسی فارسی معراج نامے
کا ترجمہ ہے) اقرار کیا ہے:

کو معراج نامے کی سنیو خبر حکایت جو بولا ہوں میں مختصر
کیا فارسی کو سودھنی غزل کہ ہر عام جو خاص سمجھیں سگل
جو سید بلاقی نبی کا سلام قصہ یہ لکھا ہے لطف مومن تمام

علاقہ دکن میں تملک، مراٹھی اور کنڑی زبانیں بولی جاتی ہیں اس لیے اُردو کا سابقہ انہی
تین زبانوں سے پڑا۔ چونکہ یہ تینوں زبانیں الگ الگ طبقوں سے تعلق رکھتی تھیں اور کوئی
ایسی مشترکہ زبان نہیں تھی جس کے ذریعے دکن کے لوگ باہم رابطہ قائم کر سکیں۔ اس لیے
رابطے کی زبان کئی اُردو ہی قرار پائی۔ اس زبان میں ایک جوش اور دلولہ تھا اس لیے
ہر علاقے نے اسے قبول کر لیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ گیارہویں صدی کے اواخر سے یہاں
بزرگان دین کی آمد کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا جو یہیں کی مقامی زبان میں رشد و ہدایات
کرنے چاہتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسی زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا۔ علاء الدین خلجی
کی فتح دکن سے بہت پہلے سے یہاں بزرگان دین پہنچ چکے تھے۔ حاجی دہلی، سید شاہ مومن،
شاہ جلال الدین گنج رواں، بابا شرن الدین، بابا شہاب الدین جیسی برگزیدہ ہستیاں رشد
ہدایات کا کام انجام دے رہی تھیں۔ یہ سلسلہ علاء الدین خلجی کی فتح دکن کے بعد بھی چلتا رہا
اور شاہ منتجب الدین زر زری زرخش، حضرت شاہ راجو قتال، حضرت گیسو دراز، حضرت
برہان الدین غریب جیسے کامل بزرگ پیام توحید دینے لگے۔ ان سب بزرگوں نے اسی
زبان کو ذریعہ تبلیغ بنایا تھا۔ چودھویں صدی کے آخر تک یہ زبان اس قابل ہو چکی تھی

کہ عوام الناس سے اس میں بے دریغ مخاطب کیا جانے لگا اور فارسی کی جگہ اس نے لے لی۔ سید شاہ اشرف بیابانی کی "واحد باری"؛ میر خسرو کی "خالق باری" کی طرز پر لکھی گئی منظوم لغت ہے جس کا نمونہ یہ ہے:

بحر ہے دریا آب فراخ کلام موزوں ہے ڈالی شان

ہندو صوبی صدی کے آخر میں اس زبان و کئی کو سرکاری مرتبہ حاصل ہو گیا اور یہ سرکاری زبان دفاتر میں فارسی کی جگہ استعمال ہونے لگی۔ اس کا اطلاق دو مرتبہ کیا گیا۔ جس کا حال تاریخ فرشتہ میں ابراہیم عادل شاہ اول کے تذکرے میں یوں بیان کیا گیا ہے،

"و قتر فارسی بر طرط ساختہ ہندی کرد"

اور خانی خان منتخب اللباب میں لکھتا ہے:

"ابراہیم عادل شاہ و قتر فارسی کہ بہت و قتر ہندی

جدو پدر اوقرار دادہ بودند بر طرط نمودہ بدتور سابق ہندی قتر نمود"

ظاہر ہے کہ جب کسی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ مل جاتا ہے تو اس میں ادبی تصانیف کے ساتھ ساتھ علوم و معارف کی ترقی کے لیے تراجم بھی لازمی ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے یہ پورا عہد اخذ و تراجم کا ہے۔ اب نظم کے شاعر شاعر بھی نظر آنے لگے۔ یہ اور بات ہے کہ نثر میں اس کا دامن مذہبی موضوعات سے بھرا گیا۔ میراں جی خلافت کی "نثر" شرح تہذیب ہمدانی" اور میراں یعقوب کی "سائل الاتقیاء" نیز برہان الدین جانی کی "کلمۃ الخاقانی" اس کا واضح ثبوت ہیں۔ ایک اور بات جو اس عہد میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ مختلف شعراء نے ایک ہی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنے اپنے طور پر واقعات قصے میں کمی بیشی یا تصرف کرتے رہے ہیں۔ کبھی لفظی ترجمے کے گئے اور کبھی کسی خاص واقعے کو ماخذ بنایا گیا۔ گویا اس عہد میں ترجمہ یا کسی واقعے یا حکایت کو کہیں سے اخذ کر کے اپنے لفظوں میں بیان کر دینے میں زیادہ فرق نہیں سمجھا گیا۔ اصل مقصد قصے کی پیش کش تھی۔ اس عہد میں دو قصے بہت عام تھے ایک یوسف زلیخا کا اور دوسرا ایلیٰ جنوں کا۔ یوسف زلیخا عشیقہ طربہ تھا اور

لیلیٰ مجنوں عشقہ المیہ۔ ابھی میں نے یہ بات ماخذ میں کہی ہے۔ اس کا ثبوت شیخ احمد گجراتی اور ان کے بیٹے محمد بن عاجز کی مثنویاں یوسف زلیخا اور لیلیٰ مجنوں ہیں۔ ہر دونے یہ مثنویاں لکھی ہیں لیکن دونوں کے ماخذ الگ الگ ہیں۔ شیخ احمد گجراتی نے نظامی کی مثنوی یوسف زلیخا کو اپنی مثنوی کی بنیاد بنایا ہے۔ اور محمد بن عاجز نے اپنے باپ احمد کی مثنوی کو پیش نظر رکھا ہے اور لیلیٰ مجنوں کے لیے اس نے (عاجز نے) ہاتھی کی فارسی مثنوی کو بنیاد بنایا ہے۔ یہ مثنویاں کہیں لفظی ترجمے کی شکل اختیار کرتی ہیں اور کہیں کہیں صرف مفہوم پیش نظر رکھا گیا ہے اور جالیاتی تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اس عہد میں مترجم ہر دو محبت منکر سے واقف تھے یعنی ان کے نزدیک لفظی ترجمے بھی اہمیت رکھتے تھے اور ادائے مطلب میں جالیاتی اقدار بھی اور اسی لیے وہ واقعات کو زیادہ مؤثر بنانے کے لیے کبھی کبھی تہذیبی فضا بھی تبدیل کر دیا کرتے تھے۔

اس عہد میں فارسی کی مقبولیت میں کمی کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ امین نامی ایک شاعر نے ایک مثنوی "ہرام حسن بانو" فارسی میں لکھی لیکن کچھ خود اسی نے اس کا ترجمہ اردو میں کیا۔ مگر ترجمہ لفظی نہیں ہے۔ نمونہ یہ ہے:

چرا ہستی تو استادہ بہریشم	گیا شہ کے نزدیک تسلیم کر
بیانش، بخور ساغر ز دستم	بٹھایا شہنشاہ نے تعظیم کر
تو پیش من بخورے من بہریش	دونوں مل بیٹھے ہوئے ہم کلام
دگر من بھی ترسم ز نیست	گئی شاہ کے دل سے دہشت تمام
نشدت ان دیو پیش شاہ دے را	کیا شاہ اور دیو نے سے کشی
بخورد و گوش کرد آواز نے را	ہوئے آپ میں آپ دونوں خوشی

بخوری دکن کے مشہور قصہ "ہرام گل اندام" کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ جیسے اور دیگر شعراء نے بھی نظم کیا ہے۔ خود امیر خسرو کی مثنوی بہشت بہشت بھی اسی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔ امین کی مثنوی امین کی زندگی میں مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اسے ایک دوسرے شاعر دولت شاہ نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ ہرام حسن بانو میں حسن بانو دراصل "گل اندام" کا دکنی روپ ہے۔ ملک خوشنود

نے بھی اسی واقعے "بہرام و گل اذام" کو امیر خسرو کی مثنوی "ہشت بہشت" کے ترجمے کی صورت میں نظم کیا ہے اور اس ترجمے کا نام "جنت سکندر" ہے۔ اسی عہد میں ایک اور بہت بڑا مازنامہ ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ ہے رستمی کا "خاورنامہ" جو فارسی کے ابن حسام کے "خاورنامہ" کا ترجمہ ہے یہ مثنوی اردو کی طویل ترین مثنوی ہے جو چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ ترجمہ فن ترجمہ کا اعلیٰ نمونہ کہلا سکتا ہے۔ ترجمہ نہ صرف مطالبین اہل ہے بلکہ بڑی حد تک فارسی اشعار کے ترجموں میں قافیوں تک میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے :

رکھے کوہ زرتیں کمر کے آپر	نہد بر سر کوہ زرتیں کمر
کوہیں تاج مشکیں کوہیں تاج زر	گئے چتر مشکیں گئے تاج زر
اچاہے منڈپ آہن تھاپ ہوں	بر آزدہ نیمے بے ستوں
رنگایا ہے اساق زنگار سوں	نکا زندہ سقو زنگار گوں
کہوں راز کیا چرخ کا کھول کر	چہ می گویم از راز چرخ بلند
زمین سات طبقات رکھیا توڑ کر	نگو کن بریں تیرہ خاک نژد
عروس بہار آکرے انجمن	بر آید عروس بہار از چمن
زمین پر اٹھے لالہ ہور نستر	بروید گل و لالہ و نستر

چوبیس ہزار اشعار پر مشتمل اس مثنوی کا ترجمہ واقعی رستمی کا کمال ہے کہ فارسی بھی پختہ زبان کا ترجمہ دینی اردو جیسی زبان میں کرنا جو ابھی دور تشکیل سے گزر رہی تھی ایک عجز سے کم نہیں۔ اگر رستمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ

کیا ترجمہ دکھنی ہور دلپذیر بولیا مجھ یو کمال خاں دبیر

تو کوئی غلط نہیں۔

دینی ترجموں کا تذکرہ نامکمل رہے گا اگر محمد قلی قطب شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ قطب شاہ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ اسے یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ اس نے حافظ کی غزلیں کی غزلیں فارسی سے اردو میں ترجمہ کر دیں۔ فارسی اشعار سے

استفادہ یوں تو اردو کا عام رویہ رہا ہے جس سے میر تقی میر تک نہ بچ سکے لیکن پوری
فزل کا ترجمہ اور وہ بھی اسی ہیئت میں اور فعلی کوئی کھیل نہیں اور محمد علی قطب شاہ نے
یہ کارنامہ بھی کر دکھایا۔ اس طرح کی ایک فزل کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے :

یوسف گم گشتہ باز آید بہ کنعان غم خور	یوسف گم سوچہ آگاہ بکنعان غم نہ کھا
کلبہ احوال شود روزے گلستان غم خور	گھر ترا امید کا ہوگا گلستاں غم نہ کھا
گر بہار عمر باشد باز بر طرب چین	جم بہار عمر تجھے ہوگا آگاہ باغ میں
پتھر گل بر سر کشی لے مرغ خوشخوای غم خور	چتر پھل کا کھلکھلے مرغ خوشخوای غم نہ کھا
ہاں مشو نو مید چوں واقعہ از سر غیب	ہاں تو نا امید مت ہو کہ نہ جانے سر غیب
باشد اندر پردہ بازیہائے نہاں غم خور	کیا اچھے گاہ پر وہ اچھل کھیل پتلیاں غم نہ کھا
در بیابان گریہ شوق کعبہ خواہی زد قدم	اوجھل میں شوق سوں اب بھی خاطر رکھ قدم
سر زنبہا گر کند خار میخلائ غم خور	تج اگر بولیں جبیں کاٹے میخلائ غم نہ کھا
حافظا در کنج فقر و غلویت شبہائے تار	قطب شاہ اس کنج فکر و غلویت دینی سنے
تا بود و روت دعا و درس قرآن غم خور	تا اچھے و روت دعا و درس قرآن غم نہ کھا

اس ترجمے سے ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ترجمے کے اسرار و رموز سے قطب شاہ
فوقی واقعہ ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس عہد میں ہم ترجمے کو ایک مستقل فن بنا رہے
ہیں اور اس عہد میں وہ وقت کی ضرورت تھا اسی لیے وہ پورا دور ہی اخذ و ترجمے کا دور
ہے اور تقریباً تمام ادبی کاوشیں اخذ و ترجمے پر مبنی ہیں۔ ملا وجہی کی سب رس، فتاحی
کی تصنیف دستور عشاق کے نثری خلاصے قصہ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ خواصی کی شہری
”سیف الملوک و بدیع الجمال“ کا موضوع قصہ فارسی ”الف لیلة“ سے لیا گیا ہے۔ ”مینا ستوننتی“
بھی کسی فارسی رسالے سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود خواصی اقرار کرتا ہے :

رسالہ اتھام فارسی یو اول کیا نظم و کئی سستی بے بدل
طوطی نامہ بخشی کی فارسی نثری تصنیف طوطی نامہ سے ماخوذ ہے جس کا ثبوت یہ ہے،
ہوئے حضرت بخشی مع مدد دیامیں اسے تو رواج اس سند

پر اگندہ خاطر نہ کر اس بدل کیا ترجمہ مختصر اس بدل
ابن نشا ملی کی پھول بن بھی ایک فارسی تھے بساتین کا ترجمہ ہے :
ساتین جو حکایت فارسی ہے لطافت دیکھنے کی آرسی ہے
بچن کے باغ کی لے باغبانی ساتین کی کنی سو ترجمانی
یہاں تک کہ اس عہد میں میلاد ناموں، وفات ناموں اور معراج ناموں کو فارسی سے
اغذ ترجمہ کیا گیا۔ عبد اللطیف نے وفات نامہ لکھا تو فارسی سے استفادہ کیا :
کیا ترجمہ اس کو دکنی زباں ولے کر کسے زیب ہونے عیاں
نصرتی کی تصنیف گلشن عشق بھی فارسی کے "قصہ کنور منور و مدد مانتی" سے ماخوذ
ہے۔ اسی قصے کو مائل خاں رازی عالمگیری نے ۱۶۵۴ء میں مثنوی "ہمدواہ" میں پیش
کیا تھا۔ ترجموں کا انقلابی اثر اس عہد میں اپنی پوری شدت کے ساتھ نظر آتا ہے اور
دکنی ادب کے مطالعے سے اس کی معجز نمائی ظاہر ہوتی ہے۔ دکن کی سابقہ خالص ہندوی
ادبی روایات فارسی تہذیب و روایات سے اس طرح متاثر ہوئیں کہ ایک نئی ہند ایرانی
تہذیب وجود میں آگئی۔ ڈاکٹر جمیل جانی کا خیال ہے :

"اگر فارسی روایت ہندوی روایت کو اس طور پر نہ بدلتی
تو اس براعظم کی قییم تہذیب گل ستر کرکھی کی فنا ہو چکی ہوتی۔ اس
تخلیقی عمل امتزاج نے خود ہندوی طرز احساس کو نہ صرف فنا ہونے
سے بچایا بلکہ اسلامی ایرانی اثرات کو اس براعظم کے ماحولِ فضا
میں رنگ کر ایک طرف ہندو تہذیب کو بدل دیا اور دوسری طرف
یہاں کے مسلمانوں کو بھی ایسی تہذیب ملی جس میں برعظیم کے طول و
عرض میں پھیلے ہوئے ہر علاقے کے مسلمان یکساں طور پر شریک تھے
اور جسے آج ہم "ہندو مسلم ثقافت" کے نام سے معلوم کرتے ہیں۔"

اگرچہ نثر میں خیالات کو ضبط تحریر میں لانے کی کوششیں چودھویں صدی کی دوسری
دہائی سے شروع ہو چکی تھیں لیکن اب دکنی اردو اس مقام پر پہنچی تھی کہ نظم سے ہٹ کر

نثر میں بھی اس میں ترجمے ہونے لگیں۔ چنانچہ عربی زبان کی مشہور تصنیف تہذیب الہدای (۱۱۳۸ء) کی شرح خواجہ بندہ نواز نے ۱۸۲۱ء میں لکھی جس کا اردو ترجمہ ۱۹۶۳ء میں میراں جی حسین خدائے نے کیا۔ یہ ترجمہ لفظی ہے لیکن کہیں کہیں وضاحت کے لیے خدائے نے کچھ اضافہ یا جملے بڑھا دیے ہیں۔ زبان کا نمونہ ملاحظہ ہو:

”اے دوست عشق فرمیں ہے خدا کے اپڑے کون سب عالم
پر۔ آہ افسوس! اگر خدا کا عشق نہیں رکھ سکتا ہے تو بارے اپنی
بچھات کا عشق یہی رکھ کر کیا ہوں یا مائی ہوں یا پانی ہوں یا آگ
ہوں یا بارا ہوں یا خالی ہوں یا نفس ہوں یا دل ہوں یا روح ہوں
یا سر ہوں یا نور ہوں۔ بارے اے قدرت یہی اپنی آشنائی کی معلوم
ہوے تو خوب ہے۔“

اس نثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاعری کی طرح اب نثر میں بھی ہندوی یا مسکرت کا اثر کھٹ چکا ہے اور فارسی اثرات غالب آچکے ہیں۔ اس عہد میں ایک اور بہت اہم ترجمہ ملتا ہے جس نے اپنے اثرات انیسویں صدی تک مرتسم کیے ہیں۔ یہ ترجمہ شمائل الاتقیاء (۱۹۶۳ء) ہے۔ یہ ترجمہ میراں یعقوب نے ۱۹۶۲ء میں کیا ہے۔ کتاب کے نام اور موضوع کی وضاحت کرتے ہوئے میراں یعقوب لکھتے ہیں:

”اس کتاب میں پرہیزگاراں کیا خصلتاں ہو روئیاں کیاں
پاکیاں ہو اصفیا کے احوال ہو۔ صافاں کے بڑے خصلتاں کیاں
پاکیاں۔ اس سبب سوں اس کتاب کا نانوں شمائل الاتقیاء
کر رکھیا گیا ہے۔“

یہ ترجمہ بھی لفظی ہے صرف کہیں کہیں بطور وضاحت کچھ تشریحی اضافے کر دیے گئے ہیں۔ یہ اضافی جملے البتہ محل نظر ہیں کہ ترجمے سے ان کا مزاج ذرا الگ نظر آتا ہے۔ اس اضافی تحریر میں ایک خاص شگفتگی کا احساس ہوتا ہے اور یہ نثر شاعرانہ زبان سے قریب نظر آنے لگتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ترجمے سے ہٹ کر یہ اضافی جملے ہیں:

”جھوٹ یوں ہے۔ جوں تو دھویں۔ ات دایاں۔“ یوں توں
دن جاتے تیوں تیوں کم ہوتا۔ ہور پچ جوں پہل پچا۔ روز دن۔ ہن
ہوتا ہے۔“

اس ترجمے میں جگہ جگہ تبدیلی اسلوب طرزِ تحریر کا احساس بھی ہوتا ہے لیکن اس کی ایک
خاص وجہ ہے وہ یہ کہ یہ ترجمہ لفظی ہے اور چونکہ خود اصل کتاب میں مختلف شخصوں کی مختلف
تحریریں یہ استفادہ کیا گیا ہے اس لیے لازمی طور پر ترتیب میں بھی وہ اسلوب و آئیں
گئے۔ مثلاً اصل کتاب میں کہیں ”روح الارواح“ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ کہیں تحریر کا نام ”سند
کشف المحجوب“ ہے تو کہیں ”قشیری“۔ اب ذرا ان کے تراجم کو بھی دیکھ لیجئے:

(۱) ”ظاہر کا کعبہ پتھروں کا ہے ہر باطن کا کعبہ۔“ اہلِ دہاں
خلق توان کرتے ہیں: جہاں خالق کے کرم ہورم دو چو پیر پھرتے
ہیں دہاں مقام ہے ابراہیم خلیل کا: یہاں مغان ہے ربِ طلیل
کا۔ دہاں ایک چشمہ ہے زم زم: یہاں پیالے ہیں محبت کے
دم دم۔ دہاں بحرِ اسود ہے: یہاں نورِ احمد ہے۔“
(روح الارواح)

(۲) ”جس پتھر پر سال میں ایک بار خدا کی نظر ہوتی ہے۔ اس کی زیارت
کرنا فرض ہے تو دل توان ہور زیارت کرنا اس تھی بہتر ہے کہ
دل پر ہر روز تین سو ساٹ بار خدا کے لطف کی نظر ہے۔“
(کشف المحجوب)

(۳) ”ہتر ابراہیم نے اپنے فرزند اسماعیل کوں کہے کہ میں سونا دیکھیا
جو تجھے دینا کرتا ہوں۔ اسماعیل کہے اگر تم مجھے نہ سوتے تو
ایسا نہ دیکھتے۔“ (قشیری)

ان تینوں تراجم کی طرز اور خود میراں یعقوب کی طرزِ تحریر یا اسلوب بیان الگ
الگ ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی ایک جدا طرزِ نگارش رکھنے کے باوجود مترجم

ترجے کے فن سے بخوبی واقف ہے اور ترجمے کی روح کو مجروح نہیں کر رہا ہے۔ اس ترجمے میں ہمیں وضع اصطلاحات کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ میراں یعقوب نے قصوں و شریعت کی اصطلاحات کو بھی اردو کا جامہ پہنانے کی سعی کی ہے۔ مثلاً وحدت و دوئی کے لیے ایک پنا اور دو پنا، کثرت کے لیے "بہت پنا" عدم کے لیے "نہیں پنا" آدمیت کے لیے "آدمی پنا" خودی کے لیے "میں پنا"۔

مغلوں کی دکن میں فتحیابی کے بعد یعنی ۱۶۸۶ء کے بعد دکن کی ان ادبی روایات کا زوال شروع ہو جاتا ہے کیونکہ بیجاپور و گولکنڈہ ہی دکنی تہذیب کے آخری مراکز رہ گئے تھے۔ بیجاپور ۱۶۸۵ء میں اور گولکنڈہ ۱۶۸۶ء میں تسخیر کر لیا گیا۔ اس طرح ایک تہذیب ختم ہو گئی اور اب شمال و جنوب کی حدود مٹ کر ایک نقطہ اتصال پر آ گئے اور دکنی شاعر و مفکر ذہنی کش مکش کا شکار ہونے لگے کہ کون سارا ستہ اختیار کریں۔ قاضی غود بحری (۱۷۱۷ء) نے اس کا اظہار یوں کیا ہے:

بحری کوں دکن یوں ہے جوں تل کو دمن ہے

پس تل کوں ہے لازم جو دمن چھوڑ نہ جانا

یہی وہ احساس ہے جس کا شکار دکن ہو چکا تھا۔ اگر ایک طرف ذوقی، بحری اور اٹھنی وغیرہ دکن کی گرتی ادبی و تہذیبی دیواروں کو سنبھال رہے تھے تو دوسری طرف دلی دکنی ریختہ کا نیا معیار سخن پیش کر رہے تھے۔ یہ کش مکش ہمیں اٹھارہویں صدی کے ابتدائی دہوں میں بھی نظر آتی ہے۔ باقر آگاہ نے ۱۸۰۵ء میں ایک شہسوی گلزار عشق لکھی جس میں رضوان شاہ اور روح افزا کے قصے کو فارسی نثر سے دکنی اردو میں منظوم کیا گیا۔ اس کے دیباچے میں باقر آگاہ لکھتے ہیں:

"اگر جاہلان بے سنی و ہرزہ داران لایعنی زبان دکن پر

اعراض اور گلشن عشق" "و علی نامہ" پر اعتراض کرتے ہیں اور جہل

مرکب سے نہیں جانتے کہ جب لگ ریاست سلاطین دکن قائم تھی

زبان اونکی درمیانے اونکے خوب رائج اور وطن و شہات سے سالم

تھی.... جب شاہان ہند اس گل زمین جنتِ نیر کو تغیر کر لے،
 طرزِ روزمرہ دکنی پہنچ عمارہ ہند سے تبدیل پائے۔ تاہم رفتہ رفتہ
 اس بات سے لوگوں کو شرم آنے لگی اور ہندوستان میں مدت
 گھٹ زبانِ ہندی کہ اسے برج بھاشا کہتے ہیں نواج دکنی تھی اگرچہ
 لغت سنسکرت اور انکی اصل اصول اور مخزنِ نونِ فروغ و اصول ہے
 پیچھے عمارہُ برج میں الفاظ عربی و فارسی بتدریج داخل ہونے لگے
 اور اسلوبِ خالص کو اس کے کھونٹے لگے جب سے اس آئینہ نش کے
 یہ زبانِ رنجینہ "مسی ہوئی"۔

۱۸۲۴ء میں ایک حاکم انگریز نے منشی محمد ابراہیم سے "انوارِ سہیل" کا "بعینہ زبانِ دکنی
 میں ترجمہ" کرنے کی فرمائش کی تو ترجمے کے بعد دیا پڑے میں منشی محمد ابراہیم نے اعتراف کیا،
 "اس کا ترجمہ زبانِ دکنی میں دشوار ترین امورات کہا جا رہے
 اور مجھ سے زبانِ حوام ترک ہو کر مدتِ مدید گزرے۔ اب اس کا اعادہ
 بہت مشکل۔"

مختصر یہ کہ اب دکن کی ادبی روایت جنگِ مغلوبہ لڑتی نظر آتی ہے۔

اردو میں ہائیکو نگاری

دہرا احامدا میگ

اردو دنیا میں اس وقت جا پائی صنفِ سخن "ہائیکو" اردو قبول کے نازک سوڑ پر ہے۔ ہاں نرول تنقید کے عدم وجود نے، با اس اہم مرحلے پر مفروضوں اور غلط فہموں کا جنم نطی، ت اور شعری توانائیوں کے آہرت چلے جانے کا خیال، بھر پور مکالے کا طالب۔ لہذا میری مسرہ میں سنجیدہ مکالے کے آغاز کے طور پر چند نغزے اور غلط فہمیاں نیز ان کے پیدا کردہ مباحثی الخیث۔

زیر بحث اثبات کے، تطلایہ:

۱۔ ہمارے اہل عام طور پر یہ تصور، پایا جاتا ہے کہ ہائیکو جاپان کی سب سے مقبول اور صنفِ سخن ہے۔ جبکہ حقیقت، میں ایسا نہیں۔

۲۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہائیکو کے پہلے مصرعے میں پانچ، دوسرے میں سات اور تیس۔ میں پانچ صوتی آہنگ ہوتے ہیں۔ یعنی ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور دوسرا مصرعہ بقدر دو صوتی آہنگ، ان سے بڑا ہوتا ہے۔

۳۔ یہ بھی ایک مفروضہ ہے کہ اردو میں ہائیکو کا تعارف محض گذشتہ بیسہائیں برس قبل ہوا تھا۔

۴۔ ہمارے بعض شعرا نے یہ فرض کر لیا ہے کہ یہ محض تین مصرعوں کی ایک صنف ہے اور جس طرح چاہیں تین مصرعے موزوں کر کے ہائیکو بھی جاسکتی ہے۔

۵۔ اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ اردو میں محض ہر متقارب معنی :

فعلُنْ فعلُنْ فَع :

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَع :

فَعْلُنْ فَعْلُنْ فَع :

اس صنف کا قریب ترین وزن و آہنگ ہے ۔

۶۔ پھر یہ بھی ایک غلط فہمی ہے کہ (ہائیکو کے موضوع کے انتفاع خصوصاً مناظرِ فطرت کے)

جاپانی لوگوں نے زندگی کے جالیاتی پہلوؤں سے شوقِ لطیف اندازی کے سبب اس

طرف رجوع کیا اور ہمارے لیے 'یسا مکن' ہے۔

۷۔ ہمارے چند نادین کو یہ غلط فہمی بھی ہے کہ ہائیکو ایک ہی طویل لائن میں لکھی جاتی ہے۔

جاپانی شاعری کی مختصر ترین صنفِ سخن "ہوک کو" ہے جس نے بعد میں (۱۸۹۰ء) "ہائیکو"

نام پایا۔ یہ درحقیقت ملایا کے شعرا کی ایجاد ہے جو طویل نظم (ہائی کائی) کی تشبیب کے طور پر پانچویں

صدی عیسوی تک جاپان میں پھیل چھوئی۔ یہ الگ قصہ ہے کہ آج ملایا کے شعرا اس صنف کے نام

سے بھی آشنا نہیں۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جاپان میں ہائیکو کی مقبولیت کے باوجود یہ الگ سے کوئی صنف

نہ تھی بلکہ "ہائی کائی" (طویل نظم) کا ابتدائی حصہ یعنی پہلا بندہوا کرتی تھی۔ "ہوک کو" کے معنی بھی

شجرِ ادنیٰ کے ہیں۔ جیسے ہماری نزل کا مطلع 'جو نزل کی پہلی کڑی ہے۔ یا جس طرح عربی نغز میں

نزل، قصیدے کی تشبیب کا حصہ تھی اور بعد میں ایک الگ صنفِ سخن کے طور پر پھیل چھوئی۔

جاپانی ہائیکو متقی نہیں، معرعی ہوتی ہے۔ نیز پوری بات کہنے کے بجائے صرف اشاروں یا

ادھورے جملوں سے کام لیا جاتا ہے۔ مصرعوں کے پنج شاعر کے پیدا کردہ مثنوی ایجاد کو ہائیکو کا تباری

اپنے گیان دھیان کے ذریعے پورا کرتا ہے اور یوں شاعر کے تخلیقی عمل میں شراکت دار بنتا ہے۔

"ہوک کو" (ہائیکو) کے پہلے معلومہ ادق قابل ذکر شاعر سوکان (۱۴۵۸ء-۱۵۴۶ء) کے

بعد جاپان میں بھی پچھٹی صدی عیسوی کے اختتام تک "ہوک کو" بطور ایک صنفِ سخن یا شعرِ ادنیٰ

کے اپنے عروج تک پہنچ کر مقبولیت کھو بیٹھی۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں اچند ایک استثنائی مثالیں چھوڑ کر، جاپانی شعراء نے "ہوک کو" کے بغیر طویل نظمیں لکھیں اور یا پھر "بنٹن" (Bantun) کی صنف پر توجہ دی۔

مجموعی طور پر نویں صدی عیسوی تا سترہویں صدی عیسوی کے اوائل تک جب جاپان میں "بنٹن" اور "ہوک کو" خال خال ہی لکھی گئیں جس کا واحد سبب یہ تھا کہ طویل نظموں میں "بنٹن" اور "ہوک کو" کی جگہ ایک اور قدیمی مختصر صنف سخن "تنکا" نے لے لی۔ "تنکا" کو "واکا" بھی کہا جاتا ہے تنکا یا واکا کے ۳۱ ارکان ہیں جو ۵-۴-۵-۴-۴ کی ترتیب سے آتے ہیں:

"ہوک کو" کو بطور ایک صنف سخن دوسرا عروج بانٹو کے طفیل سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں ہلا۔ جب بقول ایک جدید جاپانی شاعر "وزن اقد کا زوماتو" "جاپانی معاشرے میں تابراز کلچر عروج پر تھا" "ہوک کو" کے پہلے بڑے شاعر بانٹو کے بعد اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسا (Issa) اور بوسون (Buson) نے ہوک نگاری میں شہرت پائی۔

انیسویں صدی میں "ہوک کو" کو تیسری بار نظریہ ساز شاعر ماسا اداکاشیکی نے ۱۸۹۰ء میں عروج دلایا اور اسی زمانے میں "ہوک کو" نے طویل نظم (ہانی کان) سے الگ ہو کر "ہائیکو" کے نام سے بات عدہ صنف سخن کا درجہ پایا۔ لیکن اب ہائیکو کو مغرب کی جدید شعری اصناف کا سامنا تھا۔ خاص طور پر فرمی درس آزاد نظم) نے ہائیکو کے لیے مشکلات پیدا کر دیں۔ جاپان کے بڑے شعراء نے آزاد نظم کو گیندیشی کے نام سے اپنا نام شروع کر دیا۔ بے شک دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) تک ہائیکو عوام میں مقبول رہی لیکن خالصتاً ادبی درجہ بندی میں اس صنف کا شمار دوسرے یا تیسرے درجے پر کیا جاتا تھا۔ جاپان اور چین کی جنگ (۱۹۳۰ء) کے دوران جاپان سرکار نے عوام میں حب الوطنی کا جذبہ ابھارنے کی خاطر ہائیکو شعراء کو جنگ کی حمایت پر مجبور کیا۔ چند ایک نے حکومت کا ساتھ بھی دیا البتہ ہائیکو ایوسی ایشن، کیو بیو یونیورسٹی کے عدم تعاون کے سبب اس کے الگ بجنگ ایک درجن شعراء گرفتار ہوئے۔ یہی صورت دوسری جنگ عظیم (۱۹۴۱ء) کے دوران پیش آئی۔ لیکن ان وقوع کا تجربہ عوام میں مقبولیت اور ادبی درجہ بندی کی دو الگ الگ سطحوں پر کرنا چاہیے۔ ہمارے ماقدین ان دو الگ الگ سطحوں کو باہم گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ نتیجہ

برآمد کرتے ہیں کہ ہائیکو اس دور میں درجہ اول کی صنفِ ادبی رہی ہے۔

بیسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں خالصتاً ادبی درجہ ہندی میں ”تنکا“ اور گینڈیشی (Genadashi) مرفہرست تھیں۔ آرتھر ویلی (۱۸۸۹-۱۹۶۶) مرقم ”جاپان کے نوہ ڈراسے“ نے معاصر جاپانی شاعری کا جائزہ دیتے ہوئے تنکا کے متعلق لکھا تھا:

”جاپانی شاعری کا حسن اس فن کا رازِ نخستگی سے عبارت ہے جس کے ان کے ہاں خیال اور آواز کے امتزاج کو ایک مخصوص شہی پیکر میں دھال دیا جاتا ہے۔ تنکا (Tanka) جاپانی شاعری کی غور میں یوں سما جاتا ہے جیسے پارہ بھریوں میں بھج جاتا۔“

صنف ”تنکا“ کی اس بے مثال کامیابی کو دیکھتے ہوئے ۱۹۴۰ء میں جدید ہائیکو انجمن شعراء کا قیام عمل میں آیا، جس نے طے شدہ پروگرام کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کرتے ہوئے روایتی ہائیکو کے تین مصرعوں میں جدید دور کی رنگارنگی کو سمونا چاہا اور موسم کے متساوات کو کثیر ترک کرنے کا کام کیا تو ہائیکو کی حالت مزید زبوں ہو گئی۔

اس وقت گینڈیشی (آزاد نظم) کے مقابلے میں ہائیکو اور تنکا کو وہ اہمیت حاصل نہیں جو کسی زمانے میں تھی۔ یہی حالت تنکا کی صنف میں شعراء کی اجتماعی کوششوں، بعنوان ”رینگا“ کی ہے۔ متعدد شعراء کی اجتماعی کوششوں یعنی تنکاؤں کے مجموعے کو رینگا کہتے ہیں۔

ادبی سطح پر روایتی اصنافِ سخن از قسم ”تنکا“ اور ”ہائیکو“ کے مقابلے میں گینڈیشی (آزاد نظم) کی مقبولیت اور کامیابی کے اسباب پر غور کریں تو پتہ چلتا ہے کہ عالمی سطح پر آزاد نظم کی مقبولیت اور صلہ کو دیکھتے ہوئے جاپان کے پیشہ ور شعراء نے اسے اپنایا۔ گینڈیشی کے ارکان کی کوئی مقررہ تعداد نہیں۔ نظم کے اختصار یا طوالت پر بھی کوئی قید نہیں یعنی ہیئت کے اعتبار سے اسے نظم آزاد کہہ لیں۔

کسی بھی صنف کی اہمیت اور مقبولیت کو جانچنے کا واحد پیمانہ ادبی جرائد ہی ہوتے ہیں۔ جدید جاپانی شاعر اور ناقد کا زود ساق کے مطابق اس وقت گینڈیشی سب سے مقبول صنفِ ادبی ہے جس کے ہر سال لگ بھگ نو سو جرائد شائع ہوتے ہیں، دوسرے نمبر پر ہائیکو ہے جس

کے سات سو اور تنکا کے لگ بھگ چھ سو جرائد ہر سال شائع ہوتے ہیں۔ لیکن مقبولیت بھی کوئی پیمانہ نہیں۔ اہمیت کے اعتبار سے دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ ہائیکو کی صنف پرشیرہ و رشعرا کے ہاں بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہائیکو کے زیادہ تر شعرا کسان، انجینیر، اساتذہ اور گھریلو خواتین ہیں۔ جاپان کے بڑے ادبی جرائد میں گینڈیشی (نظم آزاد) اور اخبارات کے ہفتے وار ایڈیشنوں میں ہائیکو اور تنکا جگہ پاتی ہیں۔

جاپان ثقافتی مرکز کے شائع کردہ اُردو ہائیکو کے تین مجموعے بغور دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہائیکو کا انتخاب کرتے وقت تین مصرعوں پر مشتمل ہائیکو ہی کا انتخاب کیا گیا۔ یعنی ہائیکو کے انتخاب میں کلاسیکی مکتب فکر کو فوقیت دی گئی۔ جب کہ جاپان میں چار اور پانچ مصرعوں پر مشتمل مائیلو بھی لکھی گئی۔

دوسری بات یہ کہ ان تین مصرعوں پر مشتمل مکتب ہائیکو سے یہ قطعاً طے نہیں ہوا کہ لازمی طور پر ہائیکو کے پہلے دوسرے میں سات اور تیسرے میں پانچ صوتی آہنگ ہونے ہیں۔ پھر یہ بات ہم نے کیسے طے کر لی کہ ہائیکو کا پہلا اور تیسرا مصرعہ برابر اور درمیانہ مصرعہ بقدر دوسروں کی آہنگ ان سے بڑا ہوتا ہے؟

جاپان کے اکثر ہائیکو شعرا کے ہاں تین مصرعے اس ترتیب سے قفلت صوتی آہنگ کے بھی دیکھے جاسکتے ہیں بعض شعرا کے ہاں پہلا مصرعہ دوسرے اور تیسرے مصرعے سے طویل ہے اور کہیں تینوں مصرعے برابر یعنی ہم وزن۔ یہی نہیں بلکہ بعض شعرا نے تو اٹھارہ تا بیس صوتی آہنگ بھی برتے ہیں۔ یوں یہ بات طے ہے کہ قدیم اور جدید جاپانی ہائیکو میں ہیئت کی سطح پر کوئی چیز مشترک نہیں، جس سے اُردو ہائیکو شعرا کے لیے کوئی اصول سازی ممکن ہو۔

اب آئیے اس اہم معاملے کی طرف، جسے اُردو کے نظریہ ساز ہائیکو شاعر ڈاکٹر محمد امین نے بھی تسلیم کیا ہے کہ کلاسیکی مکتب فکر کے مقابلے میں جاپانی شاعر اور ناقدہ کی گودوں نے چار مصرعوں کی ہائیکو کو رواج دیا جو پانچ، پانچ، تین پانچ (۵-۳-۵-۵) کی ترتیب میں اٹھارہ صوتی آہنگ کی حامل ہائیکو تھی۔^۲

یوں یہ معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ہیئت کی سطح پر ہے کی گودوں کی اس بغاوت کے بعد

نری درس سے متاثر ہو کر جاپان کے نئے شعراء نے جو ہائیکو لکھیں وہ پانچ مصرعوں تک چلی گئی اور صوتی آہنگ بھی مرضی سے چنے گئے۔

اس صورت حالات میں ہمارے ناقدین کا ذوق کے ساتھ کہنا کہ یہ محض تین مصرعوں کی صنف اہلدار ہے، قطعاً درست نہیں۔ اسی طرح یہ بھی کس نے طے کیا کہ ہائیکو محض اسما پر مشتمل ہوتی ہے، یا یہ کہ ہائیکو کا اعتتام ہر صورت اسم پر ہونا چاہیے؟ جاپان سے اس کی مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ ہائیکو کا اعتتام اسم، فعل یا حرف پر ہو سکتا۔ یعنی غلطی کی کوئی بھی صورت اختتام پر برتی جاسکتی ہے۔

اب آئیے ہائیکو کے اردو میں جن : آغاز کی طرف ہمارے محققین اور ناقدین کی تحریریں میں یہ غلط فہمی طرز پر رکھی ہے کہ اردو میں طبع زاد ہائیکو کے اولین نمونے بھارت کے نظم گو شاعر قاضی سلیم نے تحریر کیا دہلی بابت جولائی ۱۹۶۶ء میں پیش کیے۔ نئے ہاتھوں قاضی سلیم کے ہائیکو بھی دیکھتے ہیں:

①

آج تم = فاعلین = ۳
میری یادوں کا اثاثہ ہو = فاعلاتن فعلاتن ت = ۹
مٹی فصل کا مالک ہوں میں = فاعلاتن فعلاتن فعلن = ۹

②

عکس جو ڈوب گیا = فاعلاتن فعلن = ۷
آئینوں میں نہیں = فاعلاتن فعل = ۶
آنکھوں میں اتر کر دیکھو = فاعلاتن فعلن = ۸

(قاضی سلیم)

یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہمارے ہاں قاضی سلیم (۱۹۶۶ء) سے بھی پندرہ برس قبل سید احمد اعجاز ہایوں لاہور بابت جولائی ۱۹۴۱ء میں اردو کے پہلے ہائیکو نگار شاعر کے طور پر سامنے آئے۔ ہایوں کے اس شمارے میں ان کی دو ہائیکو شائع ہوئیں۔ جن میں سے ایک مانوڑ اور دوسری طبع زاد ہے۔ البتہ اس وقت تک ہائیکو سے مخصوص اوزان بحر یا سبیل کا نظام ان پر واضح نہ تھا۔ یہی

صورت تاضیٰ سلیم کی مندرجہ بالا دونوں ہائیکو میں بھی دیکھی جاسکتی ہے، اب ملاحظہ ہو سعید احمد اعجاز کی ہائیکو :

بھوٹا دل

پوچھا یہ دل سے میں نے گزرتی ہے کس طرح ؛
اور دل نے یہ کہا : ”شاداب سیب سرخ ہوستان میں جس طرح“
لیکن یہ بھوٹا تھا
(ماخوذ، سعید احمد اعجاز)

بیگانگی

پُرالیتا ہے آنکھیں
مرے غم سے تبسم
گزر جاتے ہو یونہی مرے نزدیک سے تم
(طبع زاد، سعید احمد اعجاز)

درحقیقت ہمارے ان ہائیکو کا چرچا اُس وقت ہوا جب جنوری ۱۹۳۶ء میں شاہد احمد دہلوی نے ماہنامہ ساتھی دہلی کا جاپان نمبر شائع کیا۔ اُردو میں ہائیکو کے اولین مآخذین کے طور پر منصور احمد اور فضل حق قریشی کے نام نمایاں تر ہیں۔ گو اُس دور میں نیاز فتحپوری اور کلیم الدین احمد نے بھی ہائیکو کو سراہا۔

منصور احمد نے ہائیکو کا تعارف کرواتے ہوئے لکھا:
”ہاگو (ہائیکو) نظمیں دُنیا بھر میں سب سے چھوٹی نظمیں ہیں۔ ان میں الفاظ کی بھرمار نہیں ہوتی۔ سترہ ارکان کے تین مصرعوں پر نظم ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن پڑھنے والے کے لیے بین السطور میں تخیل کا ایک دُقر پنہاں ہوتا ہے۔“^۵

فضل حق قریشی نے ہیئت پر بات کرتے ہوئے بتایا :
 ”اس لفظ کے دو تین حصے ہوتے ہیں اور تینوں حصوں نے
 ”دونوں“ کی کل تعداد سترہ مقرر ہے یعنی پہلے میں پانچ دوسرے میں
 سات اور تیسرے میں چھ پانچ :-“

اردو میں ہائیکو کی نصف کو ترجمہ کی معرفت محتاج کردار نے میں حمید نظامی (بانی نواسے
 وقت گردپ) کو اولیت حاصل ہے۔ حمید نظامی نے ہائیکو کی ابتدا ۱۹۵۸ء کے آخر میں
 اور ۱۹۶۰ء پر ”جاپانی“ کے عنوان سے سات ترجمہ شدہ ہائیکو شائع کی۔ ان ہائیکو کو اشعار کی غرض
 سے تراجم عنایت کرتے وقت حمید نظامی نے جس ”محول“ یا ”مضمون“ کی ”تعمین“ یا ”تعمیل“
 ترجمہ کردہ ہائیکو کو محبت کرتے وقت ”کاتب“ نے ”کارزاری دکھائی“ یا ”حمید نظامی کی ترجمہ کردہ ہائیکو
 کلاسیکی ہیئت کی حامل نہ ہوں۔ لیکن۔ میں ہائیکو اس لیے کرتا ہوں شعراء کے تراجم پیش کیے گئے ہیں
 وہ ہائیکو شعراء ہیں

ایک سوال

تم تنہا خزاں کے پہاڑ کو کیسے عبور کر سکو گی ؟
 وہ تو اس وقت بھی بڑا دشوار گزار تھا
 جب ہم دونوں اکٹھے وہاں گئے تھے
 امی نیا شہ حمید نظامی

میری محبت

میری محبت اُس گھاس کی طرح ہے جو پہاڑ کی گہرائیوں میں پوشیدہ ہے
 اگرچہ یہ روز بروز بڑھ رہی ہے لیکن کسی کو اس کا علم نہیں
 (دکن شاعر حمید نظامی)

گل لازوال

دنیا میں صرف انسان کا دل ہی ایک ایسا پھول ہے
جو کبھی نہیں مری جائے گا
(کاکن شو / حمید نظامی)

وہ صبح

میں جانتا ہوں کہ دن بہت جلد ختم ہو جائے گا
اور رات واپس آجائے گی
اس کے باوجود مجھے اُس صبح سے کتنی نفرت ہے جو
مجھے یہاں سے پلے جانے کا حکم دے گی
(میا کون شو / حمید نظامی)



اے تیزی سے گرنے والی شبِ نیم!
کیا میں اس ذلیل زندگی کو تجھ سے دھو سکتا ہوں؟
(باشو / حمید نظامی)



اے جھینگر!
تیری مسرور آواز سے
کسی کو شک بھی نہیں گزر سکتا کہ تو بہت جلد مری جائے گا
(باشو / حمید نظامی)

حمید نظامی کی ترجمہ شدہ راج بالا ہائیکو اگر ہیٹ کی سطح پر کسی خاص منتخب شکر کی
 اہل کھائی ہیں دے رہی تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ جاپانی ترجمہ میں ہائیکو ایک
 برائنہ مصدے کی صورت تھنے کا راج بھی رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اصل جاپانی متن انگریزی
 نہ صرف حمید نظامی کے سامنے ایک طویل لائن میں آیا ہو۔
 اپریل ۱۹۳۸ء میں ہائیکو کو ترجمے کی معرفت متعارف کروانے کے بعد حمید نظامی نے دس
 دس سال کے ساتھ ہائیکو کے ساتھ دترتھے کیے۔



جب یہ امر واقع ہے

کو: ذی روح

بالآخر موت کا شکار ہوگا

تو جب تک دم میں دم ہے

آؤ ہم عیش کریں

(نام ندارد / حمید نظامی - ہائیکو، جنوری ۱۹۴۰ء)

محبوبے

تم بادلوں میں چمکنے والی

بجلی کے مانند ہو!

نبہا میں تمہیں دیکھتی ہوں تو سہم جاتی ہوں

اور اگر نہ دیکھوں تو اداں رہتی ہوں

(نام ندارد / حمید نظامی - ہائیکو، مارچ ۱۹۴۰ء)

پہلی بار یہ ترجمہ بغیر عنوان کے شائع ہوا تھا۔ عنوان کے ساتھ اسی ترجمے کو ہائیکو دہلی، بابت جون

۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۵۰ پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔



اے کاشش! میرے بعد
آنے والی نسلیں
ہرگز ہرگز محنت کے دام میں
گرفتار نہ ہوں
آہ! میری محنت کا انجام

(نام ندارد/حمید نظامی۔ ہایوں، مارچ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۲۳۱)



یہ خواب کی ملاقاتیں
کتنی یاس انگیز ہیں
جب دُعا بیدار ہو کر
میں ادھر ادھر دیکھتا ہوں
تو کچھ بھی نظر نہیں آتا



اگرچہ تم مجھ سے
پرسوں ملے تھے
اور کل اور آج بھی
ماہم میں تم سے کل بھر
ملنا چاہتا ہوں

(نام ندارد/حمید نظامی۔ ہایوں، جولائی ۱۹۴۰ء، صفحہ ۴۸۰)

درج بالا تراجم میں بھی ہیئت کی پابندی نہیں کی گئی، محض شریٰ حسن کی ترسیل مقصود ہے۔ اسی طرت ہائیکو کا ایک ترجمہ میراجی سے بھی یادگار ہے :



ہر کلام ستیاں سے لایا

جو ہی کے پھولوں کی ڈال

اور تندہ یہ بھول گیا

یہ تو جوئے اولیت کے معاملات اب اس تصور کو بھی ایک غلط فہمی ہی کہنا چاہیے کہ
ہائے تحقیق اور ناقدین نے محض بحر متعارف یعنی :

فعلن فعلن فع :

فعلن فعلن فعلن فع :

فعلن فعلن فع :

اور بحر خفیف مسدس یعنی : فاعلاتن فاعلاتن فعلن، کہ یہی اردو ہائیکو کے لیے
ما سب کلا ایک وزن و آہنگ خیال کیا۔

اب اگر ۵-۷-۵ کے صوتی آہنگ ہی برتنے ہیں اور ۱۷ ارکان ہی کی جستجو ہے تو
یہی دو بحر کیوں؟ بحر ہرج اور بحر دل کیوں نہ برقی جائے؟؟
بھارت کے شاعر نادرک حمزہ پوری نے اپنے ہائیکو میں بحر ہرج برقی ہے۔ ملاحظہ ہو:

مفاعلاتن فع	درو پری سی
مفاعلاتن فاعلاتن	دشاسنوں میں گھری
مفاعلاتن فع	رداں صدی بھی

	۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	د — یو — پ — دی — سی
۱۶ ارکان	۷ — ۶ — ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	و — شا — س — نو — ے — گ — ری
	۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	ر — دا — ص — دی — بی

ناوک کی اس ہائیکو میں لفظ ”دشمنوں“ کا نوں غنہ، ”گھری“ کی ہائے مخلوط، ”رواں“ کا نوں غنہ اور ”بھی“ کی ہائے مخلوط تقطیع میں نہیں۔

اب آئیے اُن دو شعرا کا بھی کچھ ذکر ہو جائے جنہیں اُردو ہائیکو لکھنے والوں میں اہم شمار کیا جاتا ہے۔ پاکستان کے محسن بھوپالی نے محرمقارب کو برتا ہے۔

فعلن فعلن فع	بچھری پھر لی کر
فعلن فعلن فعلن فع	آخر کب تک رہ سکتی
فعلن فعلن فع	شبنم پتوں پر

	۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	پنج — ڈی — پر — ل — کر
۱۶ ارکان	۷ — ۶ — ۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	۱۱ — خر — کب — تک — رہ — سک — تی
	۵ — ۴ — ۳ — ۲ — ۱
	شب — خم — پت — تو — پر

محسن بھوپالی کی اس ہائیکو میں ”بچھری“ اور ”پھر“ کی ہائے مخلوط اور ”پتوں“ کا نوں غنہ تقطیع سے خارج ہے جب کہ دوسرے مصرعے میں لفظ ”تھی“ کی کئی بری طرح کھٹکتی ہے۔ اصولاً یہ لائن یوں ہونا چاہیے تھی۔ ”آخر کب تک رہ سکتی تھی۔“ اسے عجز بیان نہ کہیں، لیکن عروض کی یا بندیاں تو رکاوٹ کھڑی کر ہی رہی ہیں۔

اب دیکھیے بھارت کے نظریہ ساز شاعر کرامت علی کرامت کی ایک ہائیکو :

نظارت ہے کیا	فاطرات فغ
پڑھتی ہے شاعری	فاطرات فاعطن
آگہی ہے کیا	فاطرات فغ

۱۔	۲۔	۳۔	۴۔	۵۔	
زن۔	د۔	گی۔	ہ۔	کا۔	
۱۔	۲۔	۳۔	۴۔	۵۔	۶۔
پ۔	چ۔	قی۔	ہ۔	شا۔	ع۔
۱۔	۲۔	۳۔	۴۔	۵۔	۶۔
۱۱۔	گ۔	ہی۔	ہ۔	کا۔	

نظارت کی اس ہائیکو میں لفظ "ہے" جو تینوں مصرعوں میں موجود ہے کی بجائے بھول، "پڑھ" کی بجائے غلط اور کیا کی بجائے غلط تقطیع سے باہر ہیں۔

کرامت علی کرامت کی اس ہائیکو کو بحر رمل کے سالم و مخدوف و محجوز ارکان سے بھی تقطیع کر کے دیکھ لیتے ہیں :

زن۔	د۔	گی۔	ہ۔	کا۔	فاطرات فغ
پ۔	چ۔	قی۔	ہ۔	شا۔	ع۔
۱۱۔	گ۔	ہی۔	ہ۔	کا۔	فاطرات فغ

بحر رمل میں بھی ہائے بھول، ہائے غلط اور ہائے غلط تقطیع سے باہر ہیں۔

یہ بات تسلیم کہ ان تینوں شعرا کو رعایت مل سکتی ہے اور ہمارے عرضی نظام میں اس نوع کی جھوٹ ملتی آئی ہے اور اس کی اجازت ہے۔ لیکن بات وہیں رہی کہ ہم کئی طور پر کامیاب نہیں ہوئے۔

ان مجہوروں کے پیش نظر نزدیک ترین آہنگ کی تلاش میں سرگرداں، ہمارے ایک نوجوان شاعر رفیق سندیلوی نے کارکردن کے مصداق مجھے اپنی دو ہائیکو عطا کیں اور مجھ سے

اس بات کی تائید چاہی کہ اُردو ہائیکو کے لیے کیوں نہ یہ بیان مقرر کر لیا جائے:

- ۱۔ دو حرفی سلیبل الگ الگ ہو۔ اس لیے بھی کہ جاپانی زبان ایک طرح سے ٹیلی گرافک زبان ہے اور اُس کا مغز ذائقہ بھی اُردو ہائیکو میں برقرار رکھا جائے۔
- ۲۔ اس اہتمام کے باوجود ۵-۴-۵ ارکان کی ترتیب رہے۔
- ۳۔ آہنگ بھی۔ ٹوٹنے پائے۔

اب اس بیان پر بھی ان کی عطا کردہ دونوں ہائیکو پر لکھتے ہیں۔ آپ بھی دیکھیے:

ہر سیارے میں	فعلن فعلن فاع
اکثر باتیں ہوتی ہیں	فعلن فعلن فعلن فاع
تیرے بارے میں	فعلن فعلن فاع

آخر الذکر دونوں دعویٰ بجا، لیکن سیارے کے لفظ میں تشدید ہے۔ یوں دو دو سلیبل

الگ الگ کیوں کر رہے؟

اب رفیق سندیلوی کی دوسری ہائیکو دیکھیے:

بابرکت ہے دن	فعلن فعلن فاع
جالی والے آئینے پر	فعلن فعلن فعلن فاع
بوندوں کی کن من	فعلن فعلن فاع

پہلے مصرعے میں پہلے فعلن کی ساؤنڈ "بابر" اور دوسرے فعلن کی ساؤنڈ "کت" بنتی ہے۔ جبکہ لفظ "بابرکت" نہیں، "بابرکت" ہے۔ اس میں فعلن کا "ت" بھول رہا ہے اور "کت" کی ساؤنڈ دے رہا ہے۔ یعنی ہم یہاں

بھی ناکام ہی رہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ دو حرفی سلیبل الگ الگ رکھا تو جائے لیکن رکھے کون؟

ان ناکامیوں کے بعد آہنگ کے سلسلے میں کیوں نہ جاپانی ہائیکو کے استاد ہاشو سے رجوع کریں۔ بیٹ کے نظام کے تحت استاد ہاشو کی اصل جاپانی ہائیکو دیکھیے:

کو م نو نا ک	۔ — — — —
تو ک وا ہٹا گئی	— — — — —
او می ناٹے ش	۔ — — — —

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ استاد باشو کی ہر لائن قطع ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک تصور
 صی یہاں دو چوا کہ ہائیکو ایک لائن میں لکھی جاسکتی ہے۔ یقیناً نہیں۔ یا کم از کم استاد باشو
 ہیں یہی بتاتے ہیں۔
 دوسری اہم بات یہ کہ استاد باشو کی اس ہائیکو کا وزن ہے :

فعلن فعل
 فاعلاتن فعلن
 فاعلن فعل

تیسری اہم بات یہ معلوم ہوئی کہ اس ہائیکو میں ارکان تو سترہ ہی ہیں لیکن ہائیکو میں
 آٹھ الگ نہیں ٹھہرتے۔ سو الگ الگ ارکان رکھنے والی بات بھی دہی نہیں، جس طرح کہ ہم
 تصور کرتے ہیں۔
 اب دیکھیے ایک اہم جاپانی شاعرہ چی یو کی اصل جاپانی ہائیکو :

۔ — — — ۔ — —		ری	سو	بو	کو
— ۔ — — — ۔ — —		کا	دو	وا	کیو
۔ — — — ۔ — —		رے	یو	آما	ری

اس ہائیکو کا وزن بھی دہی ہے جو استاد باشو کے ہاں ملتا ہے، یعنی :

فعلن فعل
 فاعلاتن فعلن
 فاعلن فعل

ظاہر ہے کہ اسے بھی ایک لائن میں نہیں لکھا جاسکتا۔ ہر مصرع قطع ہوتا ہے۔ استاد باشو اور
 چی یو، دونوں عظیم ہائیکو نگار درج بالا آہنگ کی راہ سمجھاتے ہیں، لیکن ہم نے اس سے قبل ادھر بھی
 توجہ نہیں کی۔

ہمارے پچھے پڑانے ناقدین کے طفیل اب یہ غلط فہمی عام ہے کہ ہائیکو کے موضوع کے اختصاص، خصوصاً مناظر فطرت کے حوالے، جاپانی شعراء نے زندگی کے جاپانی پہلوؤں سے شوقِ لطف اندوزی کے سبب اس طرزِ رجوع کیا۔ سو ہمارے بھولے ہائیکو شعراء نے مناظر فطرت کی بیش کش کا فارمولا سامنے رکھا اور لکھ لکھ کر اتنا کر دیے۔

محض موسم کے ذکر اذکار کے حوالے سے بھی جاپانی ہائیکو کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ہمارے موسم اپنی آمد اور روانگی سے اُس طور مطلع نہیں کرتے، جس طرح کہ جاپان میں۔ ہمارے ہاں گل و بلبل باہم دیکھنے کو کب ملے؛ ہماری غزل کے روایتی شعراء نے اُن کا ذکر مینہ یوں کیا جیسے ریاض خیر آبادی نے ثمریات کی شاعری کی اور کچھ کہ نہیں دیکھی۔ اور جہاں موسم کے بیان میں بھی جمل سازی جنم لے گی، وہاں اس کے پھلنے پھولنے کے امکانات معلوم۔

یاد رکھنے کی بات ہے کہ جاپان کہنے روایات سے جڑا ہوا ملک ہے۔ اُن کا ہر فرد خواہ وہ کسی بھی سماجی مرتبے پر فائز ہو، اپنے صدیوں پُرانے تجربے سے باہر نہیں جھانکتا۔ جاپان کا مذہب شنتو ہے یعنی وہ دیوتاؤں کے راستے کے مسافر ہیں۔ اُن کا یہ سفر صرف اس دنیاوی زندگی تک محدود ہے۔ دوسرے جہاں کا ان کے ہاں کوئی تصور نہیں۔ اس لیے عاقبت سنوارنے کا الجھیرا اُن سے کوسوں دور ہے۔

سماجی اور مذہبی سطح پر اُن کی زندگی کا قرینہ ہمارے شب و روز سے یکسر مختلف بلکہ بعض معاملات میں اُلٹ ہے۔ مثلاً اس دنیاوی زندگی میں وہ جواب دہ ہیں "تن نو" کے سامنے جو شہنشاہ ہے اور اس کا حکم رعایا کا مل۔ شہنشاہ، جو "تن نو" ہے اور آسمانوں تک اس کی بادشاہت قائم و دائم۔

جاپانی لوگ مادر سری اور پدر سری اصولوں سے بہت فاصلے پر بیٹھے ہیں۔ جب کہ ہند کا باسی دھرتی سے جڑا ہوا ہے اور مسلم، آسمان کی طرف دیکھتے ہوئے دھرتی کو محض اپنی گذرگاہ شمار کرتا ہے۔ جاپان کے ہائیکو شاعر کو زمین اور آسمان کے بیچ میں رہنا ہے اور وہ حافظہ ذات سے منسلک ہے۔ وہ مذہبی اعتبار سے "شنتو" ہے، لیکن گوتم بھگے کے بیان کردہ زندگی کرنے

کے آٹھ اصول اُسے یاد ہیں۔ لہذا وہ مشاہدہ ذات کی گواہی کو سب سے بڑی گواہی مانتا ہے دیر ہی 'جیا اور نیک' نامی نئے تین پیالوں پر اُس کی مٹل کو پرکھا جاسکتا ہے۔

اس کے بطور سے جب گواہی ملتی ہے کہ کُسن شکل جو اور کُسن کا نظارہ کر لیا تو وہ ایک نئے کی تاخیر کے بغیر خوشی کر لیتا ہے۔ کچھ یہی سبب ہے کہ اعداد شمار کے اعتبار سے جاپان میں انیا بھر کے مقابلے پر خوشی کا رجحان زیادہ ہے۔ اکثر قدیم ہائیکو شعرا، عظیم شستو مند ریں شاہی ماندا کی نمائندگی کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔

اب دریا جاپانی ہائیکو شعرا کا مقابلہ اُردو ہائیکو کی نئی صنف میں اولیت کا بہار اپنے سر منڈھوانے کی خواہش میں ہلان شعرا سے کریں تو کیا مقبوضہ کا ہمارے ہائیکو شعرا میں سے کہتے ہیں جو 'کرم یوگ' کی کیفیات سے واقف ہیں؟ اور کون ایسا ہے جو شکرانہ تازہ کے کبف سے سرشار رہے؟

ان کیفیات میں رنگی ہوئی ہوگی تبدیلیوں کے حوالے سے ہت کرنے سے لیے جاپانی زبان میں کم و بیش پانچ ہزار الفاظ موجود ہیں، جنہیں وہاں کا ہائیکو نگار دھیرے کے ساتھ کات کر اپنی ہائیکو مکمل کرتا ہے۔ اب اس کے مقابلے میں اُردو زبان کی بے بسی کا اندازہ لگائیے۔

درحقیقت ہائیکو کے باب میں ہمارے شعرا کی کوششیں اکارت اس لیے بھی نہیں کر انھوں نے جاپانی ہائیکو سے مخصوص آہنگ کو ناروا بوجھ گردانا۔ پھر یہ کہ ہمارے کچھ ناقدین اسے باقاعدہ ایک شعری صنف مانتے ہیں اور کچھ ٹلائی کی طرح کی چیز۔ ہائیکو حقیقی نہیں مسمیٰ ہوتی ہے لیکن ہمارے بعض شعرا یہاں بھی کھل کھیلے، یعنی توانی برتے گئے۔ اسی طرح اُردو میں بعض ہائیکو مرثیہ ہیں اور بعض غیر مرثیہ۔ سب اہم بات یہ کہ جاپانی زبان کا آہنگ شمار کرنے والا تہجی مکرن (Syllable) ہمارے محور والے نظام سے یکسر مختلف ہے۔ اُردو میں دو مکرئی یا اڑھائی مکرئی مصرعے شاذ ہی دکھائی دیتے ہیں اور یہی معاملہ جاپانی شاعری میں اعجاز دکھاتا ہے۔ یوں جاپانی ہائیکو کی نقل کرتے ہوئے اُردو میں محض پیچیدہ کاری گری ہی ممکن ہے۔ کھینچ تان کر ہم جو بھی نتائج سامنے لائیں، اسے ہائیکو نہیں کہا جاسکتا۔

مختصر یہ کہ ہم نے اس صنف پر بے خبری میں ہاتھ ڈالا یا براہ الفاظ دیگر ہم اس صنف کو

اعتیار کرنے کے اہل ہی نہ تھے۔ دوسری زبانوں کی اصناف کے چٹاؤ کی کوئی نہ کوئی منویت اور جواز ہونا چاہیے۔ کیا ہمارا تابیا "کسی طرح بھی ہائیکو سے کتر دکھائی دیتا ہے؟

ہمارے جعفر طاہر نے "ہفت کشور" میں کتنا زور صرف کیا اور کس درجہ کمال کے کینٹوز رقم کیے۔ لیکن کیا یہ کامیابی ہمارے ہاں برگ و بار لاسکی؟ یہی صورت انگریزی کی شعری صنف لمرک (Limeric) کی ہے آٹ لمرک کے حوالے سے اردو میں نذیر احمد شیخ کے علاوہ کوئی دوسرا نام ہمیں یاد نہیں۔ فرانسیسی صنف سخن ترایلے کو اردو میں لکھنے والے ہمارے بڑے بڑے شعرا تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے یا تا دیر اس کے ساتھ نباہ نہ کر سکے۔ احمد مہم قاسمی جیسے بڑے شاعر نے ۴۴-۱۹۴۳ء میں اردو کے اولین ترایلے لکھے، لیکن جلد ہی اس مصنوعی پن سے اکت گئے۔ یہی صورت اردو میں "سانٹ" کی ہے۔ بے دے کر ایک آزاد نظم (فری درس) اردو میں کامیاب شمار کی جاسکتی ہے اور تصدق حسین خالد کو اس صنف میں اولیت حاصل ہے لیکن نظم آزاد کو منوانے کے لیے بھی میراجی، ن۔م۔راشد، مجید امجد، ظہور نظر اور اختر حسین جعفری کے قدم کاٹھ کا شاعر درکار ہے۔

ایزرا پاؤنڈ جیسا نابھہ ۱۹۱۰ء میں فشر جیرالڈ کے تراجم (رباعیات عمر خیام) کی معرفت مشرق کی طرف جھکا اور بھگت کبیر کے چند دوہوں کا ترجمہ کرنے کے بعد اُس نے کینٹوز لکھنے کا آغاز کیا تو اس کے کینٹوز (پاؤنڈ کی طویل ترین نظم، جو ہومر کے زیمہ "اوڈیسی" کے ماڈل پر تخلیق کی گئی) میں "کہت کبیر" کی گونج صاف سنائی دی اور جب اُس نے جاپانی شاعری کے تراجم کیے تو ہائیکو لکھنے کا تجربہ بھی انگریزی میں کیا۔ لیکن کیا اتنا بڑا نابھہ، انگریزی میں مشرقی صنف یا ہائیکو کو رواج دے پایا؟ پھر یہ ہمارے اپنی سی ٹکئی لگائے جانے والے کیا بیچتے ہیں؟

حواشی

۱۔ گل صدر برگ، مرتبہ: سوزوکی تاکیشی، مترجم: محمد رئیس طوی، مطبوعہ: دائملائف منڈلینشن

اوسا کا جاپان، طبع اول، اپریل ۱۹۸۹ء

۱۔ مقالہ شادی اور جاپانی لوگ " از کاڈو ساتو، ترجمہ: جمیل یوسف، مطبوعہ: زیات اسلام آباد،
بابت ۲ لافائی تا اگست ۱۹۸۷ء

۲۔ "ہائیکو کے بارے میں" از جمیل جالبی، ڈاکٹر مطبوعہ: ادبیات اسلام آباد، بابت جنوری تا مارچ
۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۳

۳۔ "جاپانی ہائیکو کا ہیئت مطالعہ" از محمد امین ڈاکٹر مطبوعہ: راق لاہور، بابت جون جولائی
۱۹۸۸ء، صفحہ ۳۹

۴۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۲۴

۵۔ بحوالہ ساقی دہلی، شمارہ جنوری ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۳۲

تبصرہ

کتاب: خواجہ نظام الدین اولیاء

مصنف: عبدالرحمان مومن

ناشر: قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز، نئی دہلی

قیمت: ۱۲۰ روپے، صفحات: ۲۷۰

زیر نظر تصنیف کو سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء کی سیرت و کمالات پر منظر عام پر آنے والی چند اہم علمی کاوشوں میں شمار کیا جائے گا۔ اس میں مصنف نے خواجہ نظام الدین اولیاء کی تعلیم و موقوفات اور سیرت و شخصیت کو کتاب و سنت اور آثار و صحابہ و تابعین کے آئینے میں دیکھنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر دستیاب دیگر تحریروں سے جو بات اس تصنیف کو ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہندوستانی مآخذ کے علاوہ پہلی بار دو اہم بیرونی مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے اور وہ ہیں امام عبداللہ بن مبارک (متوفی ۱۸۱ ہجری) کی کتاب الزہد والرقائق اور شیخ ابو عبدالرحمن السی (متوفی ۴۱۳ ہجری) کی طبقات الصوفیہ۔

مقدمہ اور آٹھ ابواب میں منقسم اس کتاب میں ہندوستان میں سلسلہ 'چشتیہ' کے فروغ، خواجہ نظام الدین اولیاء کے ابتدائی ایام، خواجہ کا طریقہ و عطا و ارشاد ان کی تعلیمات، موقوفات، سلطان جی کی جامعیت، ممتاز خلفاء و مریدین اور نظامی تعلیم کی عصری معنویت سے بحث کی گئی ہے۔ ان تمام ابواب کو آٹھ سے دس تک مختلف ذیلی عنوانات میں تقسیم کر کے جس مبسوط انداز میں مصنف نے تصویق کی اہمیت اور اہمیت سے بحث کی ہے اس میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل ہے۔ وہ سماجی علوم میں تحقیق کے میدان میں معروض مقام تو رکھتے ہی

میں۔ اس کے علاوہ انھیں اس دور کی بعض نابھہ روزگار شخصیات کی محنت سے فیض اٹھانے کا ثمر بھی حاصل رہا ہے جن میں مولانا حبیب الرحمن اعظمی نور اللہ مرقدہ اور مولانا شاہ ابوالحسن بنی ہارونی طاب ثراہ کے نام سرفہرست ہیں۔ ان بزرگوں کی محبت و شفقت نے مومن صاحب کو نئی مزاج اور جذبہ بخشا ہے۔

مقدمے میں تصوف کے آغاز اور وجہ تسمیہ کے بارے میں مختلف آراء سے گزر کر تصوف کی کتاب و سنت سے مطابقت ثابت کرتے ہوئے مصنف نے تصوف اور اس کی طرف سے عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے۔ انھوں نے تصوف اور بدعت کے درمیان باریک فرق کو احداث فی الدین اور احداث للدين کے تصور سے واضح کیا ہے۔ اول الذکر عبارت ہے اسلام میں کسی نئے طریقے کے رائج کرنے سے جبکہ احداث للدين کی عکاسی اسلام میں کسی اچھے طریقے کو رائج کرنے سے ہوتی ہے اور اسے جائز و مستحسن قرار دیا گیا ہے۔

آخری باب میں مصنف نے اس عہد میں دنیا کو درپیش مسائل کی روشنی میں تصوف اور سنی نظام الدین اولیاء کی تعلیمات کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے اور ان تعلیمات کے مقلی، ساجی، طبعی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بھرپور روشنی ڈالی ہے زبان و بیان میں سنجیدہ اور عملی انداز اول تا آخر برقرار رکھا گیا ہے۔

کہو زجگ، طباعت اور ڈائل سازی میں ناشر کی خوش زوئی بھلکتی ہے۔

ہیل احمد فاروقی

کتاب: نشور و احادی، شخصیت اور فن

مصنف: محمد ارشد خاں

ناشر: نصرت پبلشرز، لکھنؤ

صفحات: ۳۱۹ قیمت: ۱۵۰ روپے

زیر تبصرہ کتاب دراصل ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر گورکھ پور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی ہے۔

کتاب رات ابواب پر منقسم ہے جس میں نشور صاحب کی شخصیت، حیات اور ان کے فن، احاطہ کیا گیا ہے۔ نشور صاحب مشرقی یوپی کے ان علمی خانوادوں سے تعلق رکھتے ہیں جنہوں نے نثرات، تہذیب اور علم و فن کی روایتوں کو بہر نوس باقی رکھا ہے۔ شاعروں کی روئی ان کی وجہ سے زندہ تھی، ان کا انتقال اپنے ساتھ ایک شستر اظہار و انداز فن بھی لے گیا۔

ضرورت تھی کہ کسی ادارے سے ان پر تحقیقی کام ہوتا۔ ڈاکٹر ارشد قابل مبارک باد ہیں کہ انہوں نے نشور صاحب جیسے بے میاں روئے ہمہ فن کار پر لکھنے کو ترجیح دی اور وہ بھی ایسے زمانے میں جب لکھنؤ کی جگہ، مراد آباد کے برتن اور نیر و آباد کی نیشہ گری پر تحقیقی کام زیادہ مفید اور قابل تحسین سمجھا جاتا ہے۔

خود مصنف نے نشور صاحب کی شاعری کے چار دور متعین کیے ہیں۔

پہلا دور ۱۹۳۰ء سے ۱۹۴۰ء تک

دوسرا دور ۱۹۴۰ء سے ۱۹۴۶ء تک

تیسرا دور ۱۹۴۶ء سے ۱۹۵۹ء تک

چوتھا دور ۱۹۵۹ء سے ۱۹۸۲ء تک

انہوں نے ہر دور کی خصوصیات بھی گزرائی ہیں جو ہر دور کے نمائندہ اور مشہور اشعار بھی دیے ہیں، حالانکہ اس انتخاب میں کافی گنجائش تھی پھر بھی اس میں نشور صاحب کے بہت سے وہ اشعار آگئے ہیں جو زبان زد خاص و عام ہیں۔

کتاب کے باب سوم "جدید شاعری کا اجمالی جائزہ" کی چند ان ضرورت نہیں تھی، نشور کے فن غزل گوئی، ان کی نظم نگاری اور ان کی نثر نگاری والے ابواب محنت اور خلوص سے لکھے گئے ہیں، کتابیات انٹرویو اور پھر چند خطوط کے اضافے نے کتاب کو اور وقیع بنادیا ہے۔

نکات و طباعت نصرت پبلشرز کی روایت برقرار رکھے ہوئے ہیں، امید ہے طلباء اور کتب خانے اس کتاب کو خوش آمدید کہیں گے اور یہ کتاب، نشور صاحب پر آئندہ لکھنے والوں کے لیے مددگار ثابت ہوگی۔

شیث محمد اسماعیل

باب ۱۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ

مدرسہ عبدالوارث خاں

پندرہ اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی قیمت: ۱۵۰ روپے

جیسا کہ کتاب کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اسلامی علوم میں ندوۃ المصنفین کی خدمات: ایک مطالعہ یہ ایسے ادارے کی تصنیفی و تحقیقی خدمات کے جائزہ پر مبنی ہے جسے 'اسلامی تحقیق کے میدان میں' بطور پرستگ میل کی حیثیت حاصل رہے گی۔ کتاب کے مولف عبدالوارث خاں نے اس کے مواد کی بنیاد اپنے تحقیقی مقالے کو بنایا ہے جس پر انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مولف نے ندوۃ المصنفین کی خدمات کے ضمن میں جو ابواب قائم کیے ہیں وہ ہیں تفسیر و فہم قرآنی، حدیث اور علوم حدیث، تاریخ اسلام، صوفیاء اور تصوف اور دیگر علوم۔ ان ابواب نے علاوہ سول صفحات پر مشتمل ایک باب 'ندوۃ المصنفین کی مختصر تاریخ' کے عنوان سے بھی شامل کیا ہے جس سے ندوۃ المصنفین کے قیام کے پس منظر اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

جب مغرب کی مادی تہذیب اسلام کی روحانی تہذیب کی حریف بن کر ابھری تو نہ صرف پر عقلیت پسندی مالی سطح پر اہل اسلام کے عقیدے و ایمان کو متزلزل کرنے لگی بلکہ تہذیب کو اپنے اپنی برق پاشیوں سے اُن میں سے بیشتر کے ذہنوں کو خیرہ بھی کیا۔ برصغیر ہندو پاک اس تہذیبی یلغار سے بھلا کیسے محفوظ رہ سکتا تھا۔ جہاں سلطنتِ مغلیہ کے زوال نے مسلمانوں کے ایمان و عقیدے کے ساتھ ساتھ ان کی روایات و اقدار پر بھی شب خون مارا تھا۔ آفریں ہے ملت کا درد رکھنے والے اُن بزرگوں پر جنہوں نے قاسمِ قوم کے سامنے ہتھیار ڈالنے اور ان کے اندازِ فکر کو اپنانے کے بجائے خود اپنے ماضی سے اپنے مسائل حل کرنے کا غم کیا۔ گویا مغرب کی تہذیبی اور فکری یورش کا مقابلہ ہمارے اکابرین نے دو مہا بیج پر کیا۔ ایک کا تعلق دارالعلوم دیوبند ندوۃ العلماء لکھنؤ، مظاہر العلوم سہارن پور جیسی دینی درس گاہوں کی تاسیس سے ہے اور دوسرے مہیج کا سلسلہ جو اگرچہ زمانی اعتبار سے بعد کے مرحلے کا ہے، علمی مرکز، تحقیقی اور تصنیفی اداروں

کے قیام سے جا ملتا ہے اور اس سلسلے کی حالیہ ترین کڑی ندوۃ المصنفین ہے جس کے بانیان میں مفتی عتیق الرحمن، مولانا حفظ الرحمن اور مولانا سید احمد اکبر آبادی جیسے رفقاء دارالعلوم دیوبند کا نام سرِ فہرست ہے۔

مؤلف نے اس بات کا خاص التزام رکھا ہے کہ ہر باب کے تحت شائع کردہ تصانیف کے تعارف و تبصرے کے اختتام پر ندوۃ المصنفین کے ترجمان ماہنامہ برہان میں شائع ہونے والے مضامین کی فہرست زمانی ترتیب سے دے دی جائے۔ اس طریقہ کار نے زیرِ نظر کتاب کو ایک اچھے تہیکی اشارے کی حیثیت دے دی ہے۔ جیڈاوارث خاں کی یہ پہلی کاوش ماثل موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے یقیناً حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

رسالہ
جامعہ
خصوصی اشاعت

مدیر
شمیم خفصی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاوت

فینٹ بنزل محمد احمد زکی (صدر)

پی دی ایس ایم، پی دی ایس ایم، پی دی آرکا (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب الرحمن

پروفیسر نجات علی خاں

پروفیسر اختر الواسع

پروفیسر انیس الرحمان

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون : قمر حسین خاں

نوشتریں : ایس ایم بنظر الہ آبادی

جلد نمبر ۹۹

شمارہ نمبر ۶-۱۷

جولائی - دسمبر ۱۹۹۹ء

اس شمارے کی قیمت :

(اندرون ملک) ۸۰ روپے

(خیر ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت :

(اندرون ملک) ۱۰۰ روپے

(خیر ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت :

(اندرون ملک) بارہ سو روپے

(خیر ملک سے) ۲۵۰ امریکی ڈالر

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز - جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : برٹی آرٹ پریس، پیوڈی ہاؤس - دریا گنج - نئی دہلی ۲

ابوالکلام آزاد

ایک شخص، ایک روایت

(پہلی جلد)

شخصیت، فذہبی فکر، تعلیمی فکر

ترتیب

۷

اوار یہ

الف : شخصیت، سوانح، آثار

۹	نورخس کا نمبر	مولانا آزاد کی زندگی کا سفر
۳۳	ابو سلمان شاہ جہاں پوری	مولانا آزاد اور البیرونی
۵۵	ضیاء الحسن فاروقی	سر سید، ابوالکلام اور علی گڑھ
۷۵	آن ہنڈرسن ڈگلس / ترجمہ: منظر بھٹی	آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور، سرید کا اثر
۸۶	مشیر الحسن	آزاد اور محمد علی
۱۰۱	اعجاز احمد / ترجمہ: مسعود الحق	آزاد کا طریقِ زیست، منتخب اور مترجم لکھیں
۱۲۳	مشیر الحق / ترجمہ: اختر الواصل	مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات
۱۳۸	اختر الواصل	مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقائق
۱۵۸	سادقہ ذکی	بیگم ابوالکلام آزاد

ب : مذہبی فکر

۱۶۶	اخلاق حسین قاسمی	دور جدید کا داعی قرآن
۱۷۷	زبیر شاداب خاں	مولانا آزاد کا تصورِ دین

۲۰۸	اطلاعات احمد علی	مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت
۲۵۶	اشفاق محمد خاں	مولانا آزاد و مذہب اور مسلمان

ج: تعلیمی فکر

۲۶۳	سلامت اللہ	مولانا آزاد، تعلیمی افکار
۲۷۲	عبد اللہ ولی بخش قادری	مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم
۲۸۱	سعید الدین	مولانا آزاد کا تصور تعلیم
۲۹۳	اشفاق احمد عارفی	مولانا آزاد کا نظریہ - تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اداسی

ہندو اسلامی تہذیب کی جو روایت گیارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک نے اپنے عروج پر پہنچی ہوئی ہے، اس کے فکری حوالوں میں ایک اہم حوالہ مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اپنی فکری اور ارتقا کے ہر دور میں متنازعہ رہی۔ اس کی بات جو، ایسے عالم کی گئیں ان کی فوجیوں کے اختلافات قطع نظر کم سے کم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخصیت ایک غیر معمولی انسان کی تھی۔ اپنی بصیرت کی گہرائی اور شعور کی وسعت کے لحاظ سے مولانا اپنے زمانے میں بے مثال تھے۔ ان کی شخصیت کا سب سے بڑا وصف ان کی طبیعت کا شہرہ، ان کا کل اور توازن تھا۔ انتہا پسند راہوں کی باتیں میں بھی انہوں نے ضبط کا دامن اتھ سے نہ چھڑا۔ ہمیشہ اپنی حق پر قائم رہے۔ جذباتیت کا وہ راستہ بھی اختیار نہیں کیا جس نے ہندی مسلمانوں کی زندگی میں طرح طرح کی مشکلات پیدا کی ہیں۔ ہماری اجتماعی تاریخ میں ایسے کئی موڑ آئے جہاں اچھے اچھوں کے لیے ہوشمندی سے کام لینا اور جذبات کے سیل سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا ممکن نہ ہو سکا۔ ظاہر ہے کہ مولانا کے تمام فیصلے صحیح نہیں تھے چنانچہ اپنی کوتاہیوں کا احساس خود انہیں بھی ہوا۔ لیکن کبھی کبھی اپنے اندازوں کی غلطی کے باوجود مولانا نے اپنے کسی عمل کا ناقص جواز دھونڈنے یا اپنی غرضوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ان میں مہر کی بے پناہ طاقت تھا چنانچہ یہ پایہ بعض دوستوں پر اعتماد کے ٹوٹنے سے بھی جھکا نہیں۔ موج کوثر میں مولانا کی سیاسی اور فکری زندگی کا عاثر کرنے کے بعد شیخ اکرام اس نتیجے تک پہنچے تھے کہ "مولانا کو خدا نے غیر معمولی قابلیت، جرات، فرم اور ذہانت سے بہرہ ور کیا تھا اور انہوں نے ہماری فکری اور سیاسی زندگی پر گہرا اثر ڈالا۔ اپنے مخالفوں کا فقط نظر گھسنے میں ان سے شاید غلطیاں ہوئیں۔ لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ اختلافات کی حالت میں بھی وہ ایک بلند اخلاقی سطح پر برقرار رکھتے تھے۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی 'جو یقیناً ان کے غالی عقیدت مند نہیں' ۱۹۴۸ء میں تقسیم ہند کے فوراً بعد جب تلخ سیاسی مباحث کی یاد ابھی تازہ تھی اور غلطیوں میں خان عبد الغفار خان کے صاحبزادے خان عبد الغنی شامل تھے) ایک محبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اپنے مخالفین، خصوصاً مسلم لیگ کے لیے گھر شکوہ کا شاہد بھی زبان پر نہیں۔ سب کا ذکر کیا خوش دلی سے۔ بلکہ پاکستان کے حق میں

بجائے شکایت و نجات، 'فرد و تعریف' کے اٹل کلہ خیر اور کچھ اس قسم کے الفاظ کہ اب جب کہ وہ بھی چکا ہے تو ہم سب کی فلاح و بہبود اسی میں ہے کہ وہ طاقت ور بنے۔

مولانا کی کتاب ہماری آزادی (India Wins Freedom) کا مطالعہ ان کے اس تاثر کے پس منظر میں کیا جائے تو ایک عجیب و غریب انسانی ڈرامے سے پردہ اٹھتا ہے۔ اس نمائش میں عزت، نشانہ، مایوسی اور کامرانی کی کیفیات آپس میں گڈمڈ ہو گئی ہیں۔ مع ان تیس صفحات کے جو مولانا نے ہر بند اور صفحہ کا رد ایسے تھے، 'راقم الحروف' کو اس پوری کتاب کے ترجمے کے دوران (اور نیٹ لوئجک میں پبلشرز کے لیے) یہ احساس بھی ہوا کہ مولانا کے بارے میں اب وہ دُشمندہ تہمتیں جاری ہیں جو مولانا کے عہد کی اجتماعی صورت حال نے پیدا کی تھی۔ پچھلے کئی برسوں میں بہت سے نئے حقائق سامنے آئے ہیں اور آزادی کی کہانی میں کئی نئے ابواب کا اضافہ ہوا ہے۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں مولانا کی دور بینی، ان کی دُرائی، ان کے تہذیبی اور تاریخی تصورات کی منویٰ کا ایک نیا زاویہ رونما ہوا ہے۔ مولانا کے مخالفین اور مقررین اب اپنی رالیوں پر پھر سے نظر ڈالنے لگے ہیں۔

رسالہ جامعہ کی اس خصوصی اشاعت کو آزاد فہمی کی ایک نئی سطح تک رسائی کی کوشش کہا جاسکتا ہے۔ جہاں مدلل مداحی، اور نخس و خندہ ہائے بیجا، دونوں سے احتراز کیا گیا ہے۔ حسب سابق اس نمبر کی تیاری میں بھی ہمیں اپنے رفیقوں، جناب 'غیر حسن زیری'، ڈاکٹر 'تجمل حسین خاں'، جناب 'اشہد عالم سے مدلی'، ہمیں یہ نمبر دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ مضامین کے تنوع اور اس شمارے کے حجم کی وجہ سے یہ فیصلہ ناگزیر تھا۔ ہم رسالہ جامعہ کے قارئین کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور چلتے چلتے یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آزاد نمبر کے دوسرے حصے کی اشاعت سے وہ تصویر ایک حد تک مکمل ہو جائے گی جس کا ایک نام تمام خاکہ پیلے حصے کے مضامین سے آپ کے ذہن میں بھی مرتب ہوا ہو گا۔

شمیم حنفی

مولانا آزاد کی زندگی کا سفر

شورش کاشمیری

چہرہ مہرہ

قد طویل، زقلیل، متوسط القامت، اکہرا بدن، نازک الجسم، سرخ و سپید رنگ۔ بڑی بڑی آنکھیں، متحرک اور روشن آخری عمر میں رنگ دار عینک کے شیشے ان فاعلات تھے۔ اس طرح پیشانی کی شکنوں اور آنکھوں کی لہروں سے پتہ چلا ماضی کا کہ ان کے ذہنی پس منظر میں کیا ہے؟ جیسرہ مہتابی، ڈاڑھی کچی، آواز میں جمال و جلال، عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز و دہش کی تصویر، طبیعت بان و بہار، فطرت کم آئیز، مزاج میں سطوت، عوام سے بے نیاز، ان سے ملنا جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ اس حد تک خلوت پسند کہ تنہا آئے اور تنہا چلے گئے۔ فقر و استغنا کے پیکر اور صبر جمیل کا مجسمہ۔ کئی کئی دن یہاں شرفِ ملاقات سے محروم رہتے، گفتگو کے بادشاہ، علم کے بحر، ابد الکار، خطابت کے شہسوار، علم کے ایسے دھنی کہ بہ قول رشید احمد صدیقی الفاذا کو ربوبیت و نبوت کا جامہ پہنائیتے اور دماغ سوچنے کے بجائے پوجنے کی طرف چلا جاتا۔ اردو زبان کے سب سے بڑے خطیب (Orator) لیکن مجبوں سے نفوذ، سفر کے دلدادہ، سیاست دانوں میں مقہری، حافظہ بے پناہ، کتابوں کے دوست، مطالعے کے عجیب، قرن اول کے دو دماغ مسلمانوں کی تصویر، عیب، مینہ اور عیب جینی سے متغیر، قرآن کے مفسر، کلام اللہ پر بقول حسن نظامی اتنا مجبور کہ مصر و شام کے علماء جدید بھی اس گہرائی اور گیرائی تک پہنچنے سے محذور، آزادی کی جدوجہد کے سالار، گمشدہ اسلاط کی یادگار، مستقبل کے بانی،

جہاں میں طنطنہ، ڈھال ہہہ، بولتے تو پھول بھڑتے، مطالب کے فرخش پر الفاظ کا رقص چاروں طرف سر پھیل جاتا۔ وجدان جھرنے لگتے، ساعت موتی روتی۔ ۱۸۵۷ء کی خونخواری کے بعد ۱۹۱۰ء میں اسلام کی پہلی آواز جس نے مسلمانوں کی ہلکیوں سے خندیں اُتاریں اور ان کے کانوں کا بھوم بن گئی، ان کے دلوں کا گھنہ اور ان کے دماغوں کا سفینہ ہر گئی، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی عظیم امتیاز میں ایک اقبال تھا جو بے بصر عقیدت کی بھیمنٹ ہو گیا۔ دوسرا ابوالکلام تھا جو اصول آزادی کے آخری ایام میں مسلمانوں کی غضب ناک نفرت کا شکار رہا۔ چند دستان کے مسلمانوں نے اپنی ہرزبان میں اس کو گالی دی۔

وہ اردو زبان کا سب سے بڑا خطیب، سب سے بڑا ادیب اور سب سے بڑا سیاست داں تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین کے الفاظ میں اردو زبان کی ایسی کوئی گالی نہ تھی جو مسلمانوں نے اپنے اس سب سے بڑے عمن کو نہ دی ہو، وہ گالیاں کھاتا اور دُعا دیتا رہا۔

لودو مانڈ

مولانا کے والد ہندوستان آئے تو ابوالکلام چھ سات برس کے تھے۔ وہ پہلے بمبئی میں پھرے، جہاں ان کے والد نے پرل میں زمین کا ایک ٹکڑا لے کر مسجد بنوائی۔ اس کے ساتھ ایک بہت بڑا خام احاطہ تھا، وہاں اتنا مٹی غلط بنوانا چاہتے تھے لیکن کچھ عرصے بعد کھتے چلے گئے۔ کنگ اسٹریٹ میں کرائے کا مکان لے کر رہنے لگے اور وہیں ۱۹۰۸ء میں انتقال کیا۔ اس طرح بمبئی کی جائداد کا بلان چوٹ ہو گیا پھر کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ اس جائداد کا حشر کیا ہوا؟

مولانا آزاد نے اہلال نکالا تو ۵۴ رپن لین نکلتے ہی میں دفتر اور مکان کرائے پر لیا۔ وہ چھوڑ دیا تو بالی گنج سرک پر روڈ میں اٹھ آئے، یہ ایک عمدہ جگہ تھا، جب تک مرکزی کابینہ میں شامل ہو کر دہلی نہیں آ گئے، اسی جگہ میں رہے مولانا طبع آبادی نے ذکر آزاد میں لکھا ہے کہ رپن لین کا مکان دو منزلہ تھا لیکن چھوڑا ہونے کے علاوہ بوسیدہ تھا۔ اوپر کی منزل میں مکانیت کم تھی اور نیچے کی منزل اتنی تاریک اور مرطوب تھی کہ ہر وقت پانی رسا کرتا تھا۔ ملاوادی لکھتے ہیں کہ مولانا دہلی میں تھے تو دریا گنج کے علاقے میں عہدہ دواخانے کے مالک حکیم عبدالحمید کی کوٹھی کرائے پر لے رکھی تھی۔ مولانا کے اجداد کو

وجہ پندت اور لال کنویں کے ملاتے میں رہتے تھے۔ ۱۹۲۳ء سے پہلے حکیم اجمل خاں کے ہاں شریفین نزل بیمارستان میں یا ڈاکٹر انصاری کے دوا کدے واقع دریائے گنج میں ٹھہرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے بعد اصناف علی سے تعلق خاطر ہوا تو ان کے ہاں کوچہ جیلاں میں ٹھہرنے لگے۔ دس سنٹرل اسپتال کے ممبر کی حیثیت سے ڈنڈ سرپیس نیو دہلی پہلے گئے تو وہاں قیام کیا۔

جنوری ۱۹۴۷ء میں ہندوستان کے وزیر تعلیم ہوئے تو سرکاری بنگلہ مل گیا، پہلے ۲۲ برہمچاری راج روڈ پھر ۱۵ اکبر روڈ اور آخر میں ۴ گنگ ایڈورڈ روڈ پر رہتے تھے، وہیں وفات پائی اور جامع مسجد لال قلعہ کے ماہی سرمد شہید کی اور مولانا شوکت علی کی قبر سے کوئی سو گز کے فاصلے پر پارک میں دفن کیے گئے، حرا رکھلا ہے، لیکن اس کے اوپر سنگی منبہ کا ٹھہر ہے اور چاروں طرف پانی نہ جھولیں اور سبزے کی رویشیں ہیں۔

مولانا غلام رسول ہرنے اپنے نام مولانا کے خطوط اور اپنی کتاب غالب کے بارے میں مولانا کی بعض تحریرات کو نقش آزاد کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں شاہجہاں آباد کے چند مناظر کے تحت صفحہ ۳۰۶ پر تحریر ذیل ہے۔ (تفصیل)

”لال قلعہ اور جامع مسجد کے درمیان اب جو میدان ہے یہاں دہلی کے سب سے زیادہ گنجان محلے آباد تھے، قلعہ کے لاہوری دروازہ سے جاتے مسجد کی طرف آدو بازار تھا، خانم بازار بھی اسی طرف تھا، اسی حصے میں امرا کی بڑی بڑی حویلیاں تھیں، منشی ذکا اللہ کا آبائی مکان قلعہ اور مسجد کے درمیان ہی حصے میں تھا، اس سارے علاقے کو انگریزوں نے ایک ایک بارود سے اڑا کر دیکھتی آنکھوں دیراز کر دیا تھا۔“

مولانا آزاد کی آخری آرام گاہ ٹھیک اسی جگہ ہے۔

اسے خاک پاک خاطر مہمان نگاہ دار
کیں نور چشم ماست کہ دربر کشیدہ

خوراک

ملیح آبادی نے ذکر آزاد (صفر ۱۲۶۹ تا ۱۳۷۱) میں لکھا ہے:

”مولانا اپنے عموالات میں وقت کے بڑے پابند تھے، خصوصاً کھانے اور سونے کے اوقات میں خلل پڑنا گوارا نہ تھا۔ میری رفاقت کے زمانے میں ان کی خوراک بننے کے لحاظ سے کم نہیں زیادہ کہی جاسکتی تھی، آخری دور میں غذائیت کم ہو گئی، دوپہر کا کھانا موت ہو گیا۔ ڈھائی تین بجے چائے اور بکاسا ناشتہ رہ گیا تھا۔ صبح تین چار بجے ضرور جاگ جاتے تھے، ناشتہ کرتے اور مرغ کی بخنی پیتے تھے، سات بجے پھر چائے اور ناشتہ، چار بجے عام طور پر گرفت، مکھن اور بیکٹ ہوتے۔ مولانا کے سسرال کالن سٹریٹ میں تھے، بیکٹ اسی ملاتے میں بنے اور آتے تھے۔ چائے کبھی پیسن کی اور کبھی بروک بانڈ ہوتی، عموماً خود بناتے تھے، گیارہ بجے دوپہر کا کھانا کھاتے، دسترخوان پر چاول، سالن، بھاجی اور دال ہوتی۔ مٹھاس سے رغبت نہ تھی۔ لیکن سر کے کے اچار کا شوق تھا۔ ہر کھانے میں سر کے میں گلی ہوئی پیاز اور ادروک وغیرہ موجود ہوتی۔ اس کے علاوہ کڑوے تیل میں اٹھا ہوا آم، سیم یا آول کا اچار پسند کرتے تھے۔ کھانے کے بعد قیلول ضروری تھا۔ دو ڈھائی بجے اٹھ جاتے، چائے پیتے۔ سر پہر کی اس چائے میں بیکٹوں کے علاوہ پھل خصوصاً کیلے ہوتے، رات کا کھانا جلد کھا کر دس بجے سو جاتے کھانا، دو ہی دن کے کھانے کی طرح ہوتا، رات صرف روٹی کھاتے تھے، ’انوار‘ اقسام کے کھانوں کا شوق نہ تھا۔ چٹوڑ پن سے نفرت تھی۔ سادہ غذا کھاتے، جو کچھ سامنے آجاتا خوشی خوشی سے کھاتے، کبھی کسی کھانے کی تعریف یا مذمت

ج۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں مولانا کے ان تقریباً دس برس نہ تھے لیکن باہمی روابط کی عمر ۳۷ سال تھی۔

دکرتے۔ اپنے باورچیوں سے بھی زحمت میں مبتلا نہ ہوتے۔ ایک باورچی
ایسا تھا کہ جو ترکاری ایک دن لے آتا وہی روز لاتا اور دونوں دن
پکاتا ٹوکڑیاں اپنی مہمانوں میں دیا کھیاں دیتا۔ ایک دوسرا باورچی اپنے
ہی ڈھنگ کا تھا کھانے میں یا تو نمک ہی نمک یا پھر سرسے سے نمک
غائب اور دونوں حالتوں میں جواز موجود۔ ایک دن مونگیر سے باورچی منگوایا
لیکن وہ کھانے پکانے میں کور تھا۔

۷۴-۱۹۲۳ء میں مالی مشکلات شباب پر تھیں اور مولانا ازہر نفاست پسند صاحب ذوق
ازک مزاج، شاہ خیر آدمی تھے کہ جو کچھ جو بہتر سے بہتر اور اعلیٰ سے اعلیٰ ہو سگریٹ قیمتی سے قیمتی پیا
کئے تھے لیکن ان دنوں میں گھٹیا سے گھٹیا سگریٹ پر قانع تھے، آنکھ کھولی تو سونے کا چھڑا تھ میں تھا۔
وطن دولت بھری ہوئی تھی، اب بس ذہنی کوفت میں مبتلا تھے۔ لیکن جمال ہے کوئی شکن جیسی پہ
نہ ہو یا دوسرے کو ان مشکلات کا احساس ہونے دیا ہو، ایک وضعداری اور خوداری میں ڈھلے ہوئے
نسان تھے۔ اس حالت میں بھی ہشاش بشاش رہتے۔ طبع آبادی کھتے ہیں،

”ان خشک دنوں میں ان کی ہشاش و ظرافت عروج پر تھی۔ دوپہر کا
کھانا ’سور‘ اور ہریا مہنگ کی اُبال ہوئی دال اور چنے نکلے ہوئے چادل
تھے۔ جب دسترخوان اس طرح عسرت خوردہ تھا تو ان کی زبان مختلف
کھانوں کے فضائل و صفت پر کھلتی اور سامع حیرت انگیز معلومات کے
سحر میں ڈوب جاتا۔ آفت کے ان دنوں میں ایک روز مولانا محمد علی
مولانا شرکت علی اور مولانا آزاد سبحانی وارد ہوئے، مولانا آزاد سبحانی
تو ان دنوں گاندھی جی کے پیلے تھے۔ بنگالہ سرنیکے پاؤں، ڈاڑھی اور سر کے
بال کچڑی، لنگوٹ بندھا ہوا، مولانا کی نفاست پسند طبیعت کے لیے
یہ طیارہ ناگوار تھا لیکن اس وقت وہ یہاں تھے اور مولانا کے لیے ان کی پزیرائی
اخلاق کا لازمہ۔ علی برادران نے تو پلاؤ، زردہ، قورمہ اور اسی طرز کے
دوسرے نوکھات کی فرمائش جردی۔ آزاد سبحانی نے کہا وہ مہمانی سے

اناج چھوڑنے کا عہد کر چکے ہیں، ہر کو ان سے قطعی انتخاب ہے، ان کے لیے کباب اور درس لگے منگوائے گئے تو شالی کبابوں کی ایک بڑی قباب اور دوسریں لگے چٹ کر گئے۔“

اس ہمان نوازی کے لیے ایک ہندوئی تاجر سے روپیہ قرض منگایا گیا اور صلح آبادی ہی قرض ہے تھے۔ مولانا مدۃ النعمتنگ دست ہی رہے۔ عموماً قرض لے کر گزر بسر کرتے۔ قرض اس قسم کے مفید قرضوں سے لینے جو قطعاً فیر یا کسی ہوتے۔ قرضہ لوٹانے کا جو وعدہ کرتے اس سے ایک آدھ دن، ادھر آدھ نہ ہوتا۔ ایک پنجابی کلکتے میں دو دھ کا بوبار کرتا تھا اس سے بھی تعلق خاطر تھا۔ کئی دفعہ اس سے قرض لینے لیکن قرضے کی فرمائش کے ساتھ ہی اگلی تاریخوں کا چیک بھیج دیتے۔ لاہور میں ایک نوجوان ثناء اللہ ایک بڑے سینما کے مالک اور مشہور غلامز ہیں، ان کے والد کلکتے میں بوباری تھے۔ مولانا اپنی ضرورتوں کے لیے ان سے بھی روپیہ منگواتے کبھی سو کبھی دو سو بھی چیک ساتھ بھجوا دیتے۔ ان صاحب نے فینشل بینک کا ایک چیک کمیشن ہی ذکر کیا وہ آٹو گران کے طور پر کہ اس پر نصف صدی گزر چکی ہے ان کے خاندان میں محفوظ ہے۔ اس کے علاوہ قرض حسد کی معمولی معمولی رقموں کے بہت سے خطوط بھی ان کے پاس ہیں۔

صلح آبادی لکھتے ہیں:

”مولانا صرت سیر چشم اور نیاز تھے بلکہ شہامت و بہادری کا نمونہ تھے۔ ان میں فقر و فاقہ کا ذرہ برابر خوف نہ تھا، کتنی ہی عسرت جو مہمانوں کی مدارات میں فرق نہ آتا اور کوئی سائل خالی ہاتھ نہ جاتا۔ قرض لینے، بروقت ادائیگی کا انتظام نہ ہوتا تو اپنی قیمتی چیزیں فروخت کر دیتے، بسا اوقات اس طرح اشیاء بیچ کر سائلوں کی مدد کرتے۔ اپنی عسرت کے زمانے میں گھر سے باہر ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرتے۔“

منشی عبدالقیوم خطاط مراد آباد کے تھے، انھوں نے ترجمان القرآن کی خطاطی کی۔ روزنامہ الجمیۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ساتھ اپنے ڈیڑھ سالہ قیام پر لکھتے ہیں کہ وہ مولانا کے ساتھ اکتوبر ۱۹۳۲ء سے مارچ ۱۹۳۶ء تک رہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”مولانا میں کوٹھی میں رہ رہے تھے“ اس کا امانہ کرایہ دوسو روپے تھا،
 بالائی منزل میں خود رہتے زیریں منزل ایک ترک عمری بے کوسٹ
 روپے امانہ کرایہ پر رہے رکھی تھی، جہاں ان کی ایک کنٹیری بیوی اور
 دو جوان لڑکیاں رہتی تھیں۔ ان سے جو کرایہ ماہانہ وصول ہوتا وہ ذاتی
 ضرورتوں میں کام آجاتا۔ ملک کو مدتوں سے کرایہ ادا نہیں کر رہے
 تھے قرض کا بار گراں اور بڑی ہی حسرت کا دور تھا۔ خوراک کا سامان
 آٹا، دال، چاول، تیل اور سالے روزانہ ایک دکان سے قرض آتا
 ہر ماہ اس کا حساب ہوتا۔ ایک بنگالی مستعد کبھی کبھی اپنے گاؤں سے
 پھرٹی جھوٹی زلفہ بھلیاں لے آتا، کوٹھی میں ایک خنجر سا عرض تھا وہ
 بھلیاں اس میں چھوڑ دی جاتیں، پھر دو تین روز پکال جاتی تھیں، اسی
 طرح ایک اور مستعد کبھی بکرے کا گوشت دے جاتا اور کبھی مرغی کا اور اس
 طرح گوشت پختا تھا، اندر کوئی خادمہ نہ تھی باہر صرت ایک بنگالی خادم
 سید علی نامی مامور تھا جو بازار سے معمولی سودا سلف لاتا، اس کے علاوہ وہ
 صمد چانے کے پانی کو جوش دے کر اور پیچ دیتا یا دال چاول تیار
 کرتا تھا۔ کچھ عرصے بعد مولانا کی خوش دامن کے توسط سے ایک بہاری بیوہ
 آگئیں اور وہ باورچی خانے میں کھانا تیار کر لیتیں۔ کھانا نہایت معمولی تھا۔
 ترکاری میں عموماً تیل استعمال ہوتا، اپنے لیے مولانا خود چانے تیار کرتے تھے۔
 مولانا کے توسلین میں ایک بیگم، ان کی جھوٹی بہن، خوش دامن اور
 ابو نصر کے بیٹے فردالدین تھے، اس کے علاوہ مولانا کی بڑی ہمیشہ ایک علیلہ
 مکان میں رہتی تھیں لیکن ان کے کفیل بھی مولانا ہی تھے۔

مولانا کے پرائیویٹ سکرٹری محمد اہل خاں، اردو ادب علی گڑھ کے ابوالکلام غفری میں آپ کی گھر پر زندگی
 کے زیر عنوان لکھتے ہیں،

۱۔ مولانا صبح کاذب کے وقت اٹھتے اور اپنی چانے خود بناتے تھے۔ انھیں

مطلقاً پسند نہ تھا کہ لازم کو صبح کاذب کی چائے کے لیے تکلیف دیں۔

۲۔ مصری سگریٹ اور چائے کے نجان ان کے رغبات میں سے تھے۔

۳۔ صبح اٹھ کے دو نیم برشت اٹھے ایک دو ٹورٹ اور دودھ کی چائے پی کر کام میں لگ جاتے تھے۔

۴۔ وزارت میں آنے سے پہلے گیارہ ساڑھے گیارہ بجے دی بہت سادہ

کھانا کھاتے۔ نکلنے سے باہر سفر میں ہوتے تو مختص مصری فیتوں میں چائے کی پیالی اور چند نیکیں بکٹ کافی تھے۔

۵۔ وزارت کے دنوں میں دوپہر کا کھانا پھل کے دو تلے ہوئے ککڑے، منگڑ،

قورمہ وال، تمرکاری تھا۔ ان دنوں روٹی نہیں کھاتے تھے۔ البتہ رات

کے کھانے میں کبھی کبھار روٹی اور چوزے کا سالن کھا لیتے، اور

سہ پہر کو چائے کے ہمراہ بھرے ہوئے گوسے ضرور کھاتے، قیلوہ ضرور فرماتے۔

۶۔ پھلوں سے کوئی رغبت نہ تھی، آخری عمر میں نارنگی کا مرق یا کسی

پھل کی دوجا، قاشیں سہ پہر کے ناشتے میں کھا لیتے تھے۔

جہاں تک چائے کا تعلق ہے مولانا کی چائے نوشی کا ذوق خباہ خاطر میں دھارٹ جیسے

کے تذکرے سے شامی ہو گیا۔ مولانا اپنی چائے خود ہی تیار کرتے اور قید خانے میں بھی اس کا التزام رکھتے تھے۔

۱۹۵۶ء میں راقم الحروف دہلی گیا تو مولانا نے سہ پہر کے کھانے پر یاد فرمایا۔ کچھ اور لوگ

بھی تعادت کے لیے مدعو تھے۔ وہ کھانا میزبان سے کم درجے کا تھا۔ شرچا دل، ارہر کی دال، چھوٹے

چھوٹے پھلکے اور تورملین بڑیاں انھلی کی پوروں کے برابر تھیں۔ اضافہ بس اتنا تھا کہ طعام میں انڈے

کا حلوہ بھی تھا۔ مولانا نے تین چار پیچ چاول، آدھا پھلکا اور تھوڑا سا سالن کھایا۔ لیکن طعام کی سادگی

پر کلام کی رنگینی اس طرح غالب تھی کہ دل دو مانع سیر ہو رہے تھے۔

پوشاک

مولانا خوش پوش انسان تھے۔ امام الہند کہلا کر بھی ان میں علماء کی ہوسٹ سی۔ نئی ان کا لباس شرفاء کا مشرقی لباس تھا۔ اس بارے میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ والد کی زندگی میں علماء، مشائخ کا لباس پہنتے تھے۔ خوش بنیچا تو ترک کا یورپین لباس شروع کیا۔ حمام کی جگہ ادنیٰ کالی ٹوپی بہت اونچا سمت کا ر قمیص کے تحت کف، کھلے گلے کا سیاہ ٹرکس کوٹ، سفید پتلون اور پاؤں میں بوٹ۔ ہسبال کے ابتدائی دور تک ہکا عامر باندھتے رہے اور عبا و قبا کی جگہ شیر وانی کا ٹکڑی میں کھدر پہننا شروع کیا تو ابتداء کھدر اور گرمی سے دانے نکل آئے۔ عرصے تک بیمار رہے پھر عادی ہو گئے آخر کھلی قمیص تنگ پانچامہ، چست شیر وانی مستقل لباس ہو گئے۔ کوئی خاص تقریب ہو تو جبہ بھی کاندھوں پر ڈال لیتے تھے بعض دفعہ شانوں پر شال رکھتے۔ کچھ دنوں ترک ٹوپی استعمال کی۔ پھر کاپاب پہنا۔ آخر دینی دیوار کی سیاہ قرآنی کو خاص کر لیا۔ نہایت بامر زیب تھے۔ جے پوری گر کالی چستے یا سلیم شاہ جوتی۔ شادو نادر شوہن لیتے، مند بھی تقریوں میں عامر باندھتے۔ زمانہ وزارت میں یورپ کا سفر کیا تو یورپین لباس کے بہت سے جوڑے ساتھ لے گئے اور وہاں پہنا کرتے تھے۔ ایک دفعہ سخت گرمی میں قرآنی پہن کے بیٹھے تھے چنڈ نہ ہونے کہا "مولانا آئی گرمی اور گرم ٹوپی کیا دوا نشر ہے؟ بہت ملے" میرے بھائی شخص وضع کی پابندی ہے۔

انتقال کر گئے تو پتہ چلا کہ شیر وانیوں ہی میں نہیں قمیص بول اور پانچاموں میں بھی بیڑہ لگے ہوئے ہیں۔ ان کی بعض تصویروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء کو ٹوٹی کی وضع قطع تبدیل کرتے رہے۔ کبھی مصری، کبھی ترکی، کبھی آتی، آخر میں شیر وانی مستقل ہو گئی۔ شروع میں عینک لگاتے تھے۔ پھر سیاہ چشمہ بڑھایا۔ گویا آنکھیں ڈھانپ لی تھیں۔

عبادت

مولانا صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے لیکن اس باب میں ان کا مزاج علماء کی رسمی عبادت سے مختلف تھا۔ وہ صوم و صلوٰۃ کو خدا اور انسان کا معاملہ سمجھتے اور اس سلسلے میں عوام کی سند کے قائل نہ تھے۔

ان کے نزدیک اسلام محض نماز روزہ اور زکوٰۃ و حج ہی کا نام نہیں تھا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ بھی اسلام تھا۔ فرماتے :

”ہندوستان میں مشائخ کے خاتما ہی سلسلوں کی بدولت صوم و صلوٰۃ کی رسمی پابندی اسلام کی اساس ہو گئی اور حجرہ نشینی و مکنشی ”اہل اللہ“ ہونے کی نشانی بن گئی۔ حالانکہ قرآن نماز و روزہ کے علاوہ باطل کے خلاف جہاد و غزاکا اعلان اور عدل و قسط کا فرمان بھی ہے۔ ہمارے مشائخ مرض سے بچھڑ کر کے اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے تندرست ہیں، وہ سجدوں کی آزادی سے اس مغالطے میں ہیں کہ اسلام کو اقتدار حاصل ہے۔“

مولانا کو اپنے اللہ سے جو واسطہ تھا وہ ان کے آخری الفاظ سے ظاہر ہے ”اچھا بھائی خدا حافظ“۔

اول اول رانچی میں نظر بند ہونے تو وہاں انجمن اسلامیہ کی بنا، ڈاؤنی اور اس کی بخاری میں باب مدرسہ قائم کیا۔ اس کی عمارت کے لیے کلکتے کے دوستوں کو بھیجا اور اس کے کار پر دواؤں کو گراں قدر عطیات دوائے۔ اسی زمانے میں وہاں صغی دوہانی کا جھگڑا چل رہا تھا اس کو دفن کرایا۔ عام مسلمان حد درجہ غریب تھے ان میں بچہ لوگ دسی نہ اب بچہ کر متول کہلاتے تھے۔ انھیں اس کا دوبار سے توبہ کرائی اور دوسرے کام کاج میں لگایا۔ ان کی آمدت پہلے رانچی کے اس علاقے میں دین کے فرائض کا ادا پتا نہ تھا مولانا نے سال ہی میں ساری آبادی کو صوم و صلوٰۃ کی راہ پر لگادیا اور وہ صحیح العقیدہ مسلمان ہو گئے۔“

نظر بندی ختم ہو گئی تو کلکتے میں مدرسہ اسلامیہ قائم کیا۔ اس مدرسے کا افتتاح ۱۳ دسمبر ۱۹۲۳ء کو ہوا۔ مولانا حسین احمد مدنی صدر مدرس مقرر کیے گئے۔ ان دنوں آپ مولانا مدنی کے اقتدار میں نماز پڑھتے تھے۔ جو لوگ آپ کے ساتھ جیل میں رہے ان کی روایت ہے کہ مولانا نماز پابندی سے پڑھتے، البتہ امامت پر راضی نہ ہوتے تھے اور نہ کسی کو عبوساً قطر پر قسم کے ملاؤں کی طرح نماز پڑھنے کے لیے تنگ کرتے تھے۔

سید محمد الیاس کٹھوری نے ”الجمیعۃ دہلی کے آزاد نمبر میں مولانا کے ”مذہبی رجحانات کی

جھلک“ کے زیر عنوان لکھا،

- ۱۔ مولانا اسلام کی پابندی میں انضباط اوقات کا پورا اٹھا کرتے تھے
- ۲۔ سو بھاشا چندر بس کے زیرِ صدارت کانگریس کا اجلاس، علی میں ہوا تھا مولانا نے مجھے بل کر دعوت کی کہ جب نماز کے لیے جہت تیار ہو تو مجھے اطلاع کرو۔ جب چاہتے تھے وہی اہم مسائل ہوتے مولانا نماز کے وقت اجلاس چھوڑ دیتا کہ نماز ادا کرنے کے بعد جاتا تھا
- ۳۔ مولانا کو قرآن پاک سے کس قدر عشق تھا اس کا ایک دقتیہ اندازہ ہے آپ ادا دہلی میں دیوبند تشرفیت لے گئے مولانا حسین امروہی مفتی کفایت اللہ اوستا ہی مرطوب پیچہ لیا تھا تھا۔ ایک طرہ کہ میں کوئی طالب علم قرأت کر رہا تھا آپ مجھے ہی پرہیز رکھ کر اس طرہ کہ اس کے انجمنیں ترقی پائیں۔ کون تھے جو گناہوں میں غرق نہ ہوں اور اپنا چارہ رکھ دیا فرمایا دودارہ پر تھے۔ ہانی پرستے رہنے اور لوٹنے کے تو پیچہ قرأت سننے۔ آخر کہاں آجکل میں آئے تھے۔

زبانی گفتگو

مولانا گفتگو کے لمحہ ہی فرماں دہانے ہاں دستاں ہم میں ان سے بڑا گفتگو طراز نہ تھا۔ زبان ال کی زبانیں زبان ان کا پیش کار طرہ کا صاحب تھا۔ ان کے ساتھ ٹرس ہوں کا مد گفتار رکھلا جاتا۔ دو کمرہ گفتگو میں ہی : سکتے تھے کسی نے بات کی انہوں نے قبول فرموس کہا نوراً شہر خن کاٹ کے فرماتے میرے بھائی تو آپ یہ کہنا چاہتے ہیں اور جس کی بات ہوتی وہ صرت حیات سے دیکھتا اور سوچتا کاشش قطع کا بہا جاز مجھ میں ہوتا۔

ہندوستان کا کوئی مسلمان ہندو پارسی یا سکھ راہنما ان کے پائے کا گفتگو طراز نہ تھا سب ان سے مرعوب ہوتے اور ان کے بحر میں بہہ جاتے تھے۔

اہل خال لکھتے ہیں :

”جی چاہتا تھا صبح سے شام تک ان کی شیرینی گفتار اور نیکی سی اداسے
ذائقہ سماعت حاصل کرتے رہو۔“

(اردو ادب صفحہ نمبر ۲۰، آزاد نمبر)

ملیح آبادی نے ذکر آزا میں لکھا ہے:

”مولانا سچے از صد زندہ دل آدمی تھے، طبیعت میں مزاج کوٹ کوٹ
کے بھرا ہوا تھا۔ زیادہ سے زیادہ بے پیرہ اور خشک سے خشک مباحث و
معاملات کے لیے بھی ان کا ذہن ویسا ہی حاضر تھا جیسا مزاج و مذاق
کے لیے، ایک ہی وقت میں مزاج بھی کر سکتے تھے، بے پیرہ گفتگو بھی
میں بھی غزوات کی طلیعت چاشنی رہا کرتی تھی۔“

لیکن ان کا مزاج، پھلکا، ابتدال اور طعن نہ تھا، وہ مطالبات کے حدود میں رہتے اور نہایت
شستہ و رزق مذاق کرتے۔

وزارتی مشن کے زمانے میں سید عطاء اللہ شاہ بخاری دہلی میں تھے، ان کی تعاریر سے فسادات
کا ابتدائی دور رک گیا اور یہ کوئی معمولی چیز نہ تھی۔ ملک فیروز خان فون نے، جی میں کہا تھا، زبانتان
نہ بنا تو ہم چنگیز خان و ہلاکو خان ہی جائیں گے، شاہ جی نے وہیں ایک بڑے جلسے میں سخت معتز جہی
کی اور فرمایا:

”فیروز خان کو شاید اپنے نام کی مناسبت سے چنگیز خاں اور ہلاکو خاں
کے مسلمان ہونے کا گمان ہوا ہے۔“

اگلے روز شاہ جی مولانا سے ملے تو مولانا نے ایک موضوع اٹھا کر کئی موضوع پیدا کیے:

دعا دے مجھے اس زمین میں

کہ میں نے تجھے آسمان کر دیا

مولانا گفتگو کرتے تو الفاظ مسلک مروارید ہوتے یا رنگا رنگ پھولوں کا سبد، اور تمام اجزا

طبعی حسن کی طرح ہوتے، شاہ جی سے کہا:

”منا آپ تقریر میں کمال دینے لگے ہو۔“

شاہ جی نے لا حول پڑھا اور کہا: ”مذمت آپ سے کس نے کہا؟ جس نے
الہلال پڑھ کر وہ گالی دے سکتا ہے۔“
مولانا: ”کوئی ذکر کر رہا تھا کان میں بھنک پڑی، تعجب ہوا۔“
شاہ جی: ”آپ نے اعتبار کیا؟“

مولانا: ”اعتبار کا سوال نہیں، معاشرہ کی مخالفت کا زمانہ یاد آگیا۔ کوئی
چوبیس پچیس برس پہلے آپ لاہور میں ہیر وارث شاہ کے چند اشعار سنائے تھے۔
تافہ تھا جل، جل، جل، ڈیل وغیرہ۔ خیال آیا جو شخص اس قسم کے یہودہ شعر یاد کر سکتا
ہے وہ شاید فقہے میں گالی بک گیا ہو۔“

شاہ جی کھلکھلا کر ہنس پڑے ہم اٹ پوٹ ہو گئے۔ مولانا کی زبان سے
پنجابی الفاظ اس طرح نکل رہے تھے گویا قلم پر سنگ ریزہ لاکھ رہے۔
پروفیسر آل احمد نے اردو ادب کے آزاد نمبر میں ایک تاثر کے عنوان سے لکھا تھا:
”ساتھ ساتھ اکاڈمی کے اجلاس کی صدارت مولانا جی فرماتے تھے۔ میں نے
سال کی بہترین غزلوں اور نظموں کا انتخاب منظوری کے لیے پیش کیا اور انعام
کے لیے انٹر الایمان کی سفارش کی تو ہنس کے فرمایا: ”ان کا نام ہی غلط
ہے۔ نظم کیسے اچھی ہوگی۔“

مولانا کئی چیزوں پر لڑکتے اور ان سے روکتے تھے مگر اسلوب کلام بے ضرر ہوتا۔ ان کے لہجے میں
کوئی آزار نہ تھا۔

معاملات میں صفائی

معاملات میں صفائی رکھنا فرض سمجھتے۔ اس باب میں سخت متشدد تھے۔ ہر بات ناپ تول
کے کرتے۔ جو کام کرتے رکھ رکھاؤ سے کرتے اور جو قدم اٹھاتے، سینت سینت کے اٹھاتے۔ وہ نہ
تو افراط و تفریط پسند کرتے اور نہ جوش و غضب کے آدمی تھے۔ وہ زبان کر کے پھرنے والے نہ تھے۔
لیکن دین میں پختے تھے۔ جس سے فرض لیتے اس کو تاریخ مقررہ کا چیک بھجاتے۔ بصورت دیگر جب تک

قرض ادا نہ کر لیتے مضطرب رہتے، معلوم ہوتا انھیں کوئی داخلی بے چینی ہے۔

ہمارے دوست خواجہ صدیق الحسن (گوگیرا نوالہ کے نوجوان لیڈر) امت سر کے مہاجر ہیں۔ ان کے والد کلکتے میں شامل مریضی کرتے اور کشمیری پادروں کے مہاجر تھے۔ وہ بیمار ہو کر امت سر آئے اور قضا، الہی سے انتقال کر گئے۔ خواجہ صدیق الحسن نے راقم سے ساہیوال سنٹرل جیل میں میان بنی کہ ہم لوگ شروع ہی سے لیگ میں تھے۔ والد کی وفات کے دو تین ماہ بعد اچانک مولانا ابوالکلام آزادؒ کا خط ملا کہ ”آپ کے والد کی وفات کا سن پکرا فوس ہوا۔ اللہ تعالیٰ انھیں غرقِ رحمت کریں، بڑی تجویز کے آدمی تھے۔ وہ یہاں تھے تو ان سے ڈیڑھ سو روپیہ فرض حسنیہ تھا۔ وہ رقم اس خط کے ساتھ منی آرڈر کر رہا ہوں۔ وصول فرمالیں۔ والسلام“

خواجہ صاحب کہتے ہیں اگلے روز منی آرڈر مل گیا۔

مولانا رحلت کر گئے تو کسی کے مقروض نہ تھے لیکن بہت سے طلباء اور بہت سی بیویاں ان کے جنازے میں دھائیں مار مار کر رو رہی تھیں۔ معلوم ہوا کہ مولانا انھیں ہر ماہ کی پانچ تاریخ کو اپنی تنخواہ میں سے امدادی وظائف دیا کرتے تھے۔

نفاست پسندی

مولانا کا مذاق ہر معاملے میں نفیس تھا، ہر چیز نفاست سے رکھتے اور نفاست سے چاہتے تھے، اپنا علمی اور سیاسی سفر بھی نفیس لوگوں کے ساتھ شروع کیا، ان کا رہنا سہنا کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا، بولنا چلنا، کھنا پھرنا، خوش سفر حیات کا ہر قدم نفیس تھا۔ ایسی کسی چیز کا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔ جو تمبیغ یا محرومہ ہو۔ مذاق کی نفاست کا یہ حال تھا کہ اہلبال کے ابتدائی دور میں تو معاصروں سے ادبی لوگ جھومک کرتے رہے۔ لیکن ان کو ان الفاظ سے ظلم و زبان بھی آلودہ نہ کیے، اس کے بعد اس روش ہی سے دستبردار ہو گئے۔ وہ کسی کی بنسٹ یا جوجا تصور ہی نہ کر سکتے تھے۔

سادگی

مولانا رفق بریق لمبوتے انسان نہ تھے۔ لیکن ان بان کی شہنشاہت ضرور تھی۔ ان کا لباس

اجلا لیکن سادہ تھا تمام عمر کرائے کے جنگلے میں گزاری۔ ذرا قی جنگلے میں وفات پائی۔ کرنی ذاتی، کان یا ذاتی جامد اور تھی، لیکن بعض چیزوں کے انتخاب میں کراں قیمت" تھے مثلاً دوستوں کا انتخاب کانگریس میں ان کے بگڑی دوست موتی لال نہرو، سی آر اےس اور بھولا بھائی ڈیسانی تھے۔ بھولا بھائی کے خطوط نواب صدر یا جنگ شیردانی بیس بھیجنے پر کوٹھے، کتابوں کے معاملے میں روسا کی شان شاہ خرچ تھے، جب مالی آسودگی ہوتی تو مہرزی اور ترکی سگریٹ پیتے، مسلسل پیتے، اس کے علاوہ در نہ ہر چیز میں سادگی اور کفایت رکھتے، کھانا تو بالکل ہی سادہ تھا، بڑا ملتا کھا لیتے، کسی ملازم سے کبھی باز پرس نہ کی۔

مولانا نے غبارِ خاطر میں اپنے ذاتی ملازم عبداللہ کا ذکر اتہائی شخصیت سے کیا ہے وہ کسی مرد ہلا کا تھا۔ طبع آبادی نے ذکر گزارا، میں لکھا ہے:

میں نے مولانا سے دریافت کیا "یہاں دہلی میں باورچی خانے کا خرچہ کیا ہے؟"

فرمایا: "یہی بارہ تیرہ سو"

دو پہر کا کھانا چھوڑ چکے تھے، دوتوں کا معاملہ الگ تھا اور کھانے والے دو تین ہی تھے۔

عرض کیا: "گھی کہاں سے آتا ہے؟"

فرمایا: "گھی نہیں ڈالدا آتا ہے"

طبع آبادی لکھتے ہیں: "یہ سنا تو میں چیخ اٹھا، معلوم ہوا عبداللہ ہر روز ایک مرغی کی قیمت لیتا لیکن ایک مرغی کی بغنی مولانا کو تین روز چلتا ہے۔ وہ دونوں ہاتھوں سے مولانا کو نوٹ رہا تھا اس سے پہلے کہ طبع آبادی مولانا کو شکایت کرتے عبداللہ بیمار پڑ گیا اور جیٹ بیٹ مریب۔ طبع آبادی یہ قحط گزار ہیں:

"میں نے مولانا سے تعزیت کی تو ان کی آنکھوں میں آنسو بھر رہے تھے۔ یہ در سرا

موقع تھا کہ مولانا کی آنکھوں میں آنسو تھے، پہلے دوسرے کی وفات اور دوسری دفعہ

عبداللہ کی موت پر کہ ان کی خدمت میں بیٹھے سے جوان ہوا تھا۔"

معلوم ہوا عبداللہ نے اپنے گاؤں ضلع گوٹہ میں جامد اور خرید رکھی ہے اور مرنے کے بعد اس

کا بھاری بنک بلینس نکلا تھا۔

خلوت پسندی

تنہائی خواہ کسی حالت میں آئے اور کسی شکل میں۔ میرے دل کا دروازہ ہمیشہ کھلا پائے گی۔

ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور طہرت سے گریز نہیں کرتا تھا۔

لوگ لوگوں کا زمانہ کیل کو دہ میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشے میں جا بیٹھتا اور گوشہ نشین کو تاکہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

لوگ اگر میری طرف سے رنج پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ مت گزار ہونے لگتا ہے۔

میں نے سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈا تھا، سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ لیا۔

جب کبھی قید خانے میں سنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو قید تنہائی کی سزا دی گئی ہے تو حیرانی رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کے لیے سزا کیسے ہو سکتی ہے؟ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاشش ایسی سزائیں عمر بھر کے لیے حاصل کی جاسکیں۔

(غبارِ خاطر، منتخب ۲، اگست ۱۹۸۲ء)

مولانا کی خلوت پسندی ضرب المثل تھی، ان سے ملنا فی الواقع بہت مشکل تھا، مولانا نظم رسول مہر کو پاکستان سے بلوایا کہ فلاں مسئلے پر آکر مل جائیں۔ ۷۷ گئے اور ان کے مہمان ہوئے۔ ہفتہ گزر گیا لیکن گھر نہ لاکر ملاقات منعقد، قاضی عبدالغفار بھی وہیں پھڑپھڑے تھے۔ مولانا مہر نے ان سے کہا کہ مجھے وہیں جانا ہے، ہفتہ ہو گیا ہے اور مل نہیں رہے، انھوں نے کہا خود مجھے یہاں بندہ دن ہو گئے ہیں اور ابھی تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اجمل خاں سے کہا تو اس نے ایک عجیب قصہ سنا یا کہ

سہی بہن بارہ روز سے آئی ہوئی ہیں۔ کل صبح پائیں باغ میں انھیں دیکھا تو کہا آؤ! آپ کب سے آئی ہیں؟

مولانا مہر نے بتایا دسویں دن ملاقات ہوئی تو فرمایا اس مسئلے کو کسی اور صحت پر اٹھا رکھتے ہیں اور میں اگلے روز اجازت لے کر خالی غولی آگیا۔

مولانا ملاقات اول کے عادی ہی نہ تھے۔ وہ اپنی خلوت کو جلوت اور اپنی تنہائی کو انجمن سمجھتے تھے۔

بذلہ سنجی

بعض دوست و مہمتوں میں بذلہ سنجی کا جو ہر مطاببات کی حد تک ضرور رکھتا تھا۔ عرب شعراء کی حاضرہ ابیائیں 'عرب حکماء کی دقیقہ سنجیاں اور عرب کینزوں کی برہتہ گونیاں ان کے حافطے میں ڈھیر تھیں 'اپنی نکتہ رس طبیعت سے انھیں اور نکھار دیتے۔ کئی مسئلوں میں ان کے جواب اقتصادکات کی رعایت سے خوب ہوتے اور بعض سیاسی سنگیوں کو مطاببات سے ٹال جاتے۔ اس ذہیرے کو ایک بلند کتاب میں جمع کیا جاسکتا ہے۔ بذلہ سنجی سے متعلق ان کی رائے تھی کہ 'صحیح اور ظرافت میں وہی رشتہ ہے جو حسن اور نزاکت میں ہے۔'

مولانا حبیب الرحمن لدھیانوی کسی قدر بے تکلف تھے۔ ادب ملحوظ رکھتے لیکن جو پوچھنا یا کہنا ہو اس سے رکتے نہیں تھے 'مولانا سے کہنے لگے:

"حضرت یہ دھلی والے ایک دو کے سوا کسی کو دھلی کا سارا ٹیکٹ نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک جو لوگ اب دھلی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ گمشدہ دھلی کی منہدم عمارتوں کے روڑے ہیں۔ ان کے نزدیک اب ڈیڑھ ہونے وہ خاندان ہی دہلوی ہیں۔ باقی سب ساڑھ سنی کے زمانے میں اِدھر اُدھر سے آئے تھے 'ڈیڑی نذیر احمد کو دہلوی نہیں بلاتے جن نفاہی کے بارے میں ماتھے پر شکن ڈال لیتے ہیں 'محمد حسین آزاد میں بھی مین برج نکالتے ہیں اور سناں تو خبر پانی تہ ہی۔"

مولانا مسکرائے فرمایا:

”مولوی صاحب چھوڑیے۔ آپ کیا بے مزہ کہانی لے بیٹھے ہیں۔ یہ سب خوش نظروں کی چوہیں ہیں، جانے کن حسرتوں کو یاد کر کے طعن و طنز کے آنگن میں انگوٹیاں لیتے ہیں۔“

مولانا حبیب الرحمن بات قطع کرتے ہوئے بولے:

”حضرت وہ تو آپ کو بھی دھلوی نہیں مانتے۔“

فرمایا:

”مولوی صاحب وہ ٹھیک کہتے ہیں، جس دھلی کو وہ یاد کرتے ہیں یا جس دھلی سے کبھی ان کا نا طعنا تھا۔ اس دھلی کا اب تانا بیا تانا ہے پانا غائب ہو چکا ہے۔“

آپ لوگ اُردو کے زنگروٹ، وہ قلعہ معلیٰ کے سلاطین، زبان ان کی یا ان کے توسلین کی، جو کر خنداروں کے ساتھ کھیلا نہیں، یا بسنے پر تر بان علی کی داستان گونی کا حظ نہیں اٹھایا، مٹھو پٹیارا کے ہاں او جھڑی نہیں کھائی، پوسیری اور چٹنکل پراٹھا نہیں چکھا، گھمن کبابی کے ہاں پھیرا نہیں ڈالا۔ ملن نائی سے کھونٹیوں میں پانی نہیں اُتر دیا، چہرہ آئینہ نہیں کیا، مرزا چپاتی کے بلبلوں کی پالیاں نہیں دیکھیں، گنجے تھاری والے کے ساتھ ڈنڈہ نہیں پیلے، میر ٹوٹرو سے کنکوا نہیں لڑایا، مرزا غزوے جوش نہ نہیں لیا، استادان توڑ سے ڈھوک نہیں سنی اور نہ کبھی فلاں مغنیہ اور فلاں رقاصہ کا فن دیکھا ہے وہ بھلا اپنے دھلوی ہونے کا ثبوت کیوں کر لاسکتا ہے؟ اور اس کے دھلوی ہونے کی سند کہاں سے دی جاسکتی ہے؟“

مولانا کی بذلہ سنجی یا حسرت فتن اسی ڈھب کی تھی کہ بعض سوالوں کو اس انداز کے جملوں کی

مسکراہٹوں کے حوالے کر دیتے تھے۔

سفر کی عادت

مولانا غفلت پسندی کی عادت راسخ کے باوجود سفری مزاج رکھتے اور فی الارض کے دلدادہ تھے۔ ابتدائی دور میں کراچی سیاست میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ وہ ہندوستان کے اس شہر میں گھومے پھرے اور ٹھہرے جہاں اجتماعی علمی تحریک یا کئی اس طرز کا ادارہ تھا۔ اس وقت کلکتہ، بمبئی، لکھنؤ، دہلی اور انجمن حمایت اسلام بنی تو انہیں مسلمانوں کے تہذیبی مزاج تھے مولانا نے ان شہروں کا سفر اپنا معمول بنا لیا تھا۔ اہلال کے زمانے میں بھی یہی شعار رہا، موسم گرما موتا نو موسمی، دارجلنگ یا کسی دوسرے صحت افزا مقام پر جمع جاتے۔ ۱۹۰۰ء میں بلاواسطہ سفر لیا۔ عراق و مصر گئے، پھر پربت تک پہنچ کر واپس آ گئے۔ جب تک ملکی سیاست آزادی کے دور از سر تک نہ پہنچی اور ہندوستان آزاد نہیں ہو گیا، وہ کم آئیزی اور غفلت پسندی کے مادہ سیاست تو نہیں لیکن سفر میں ضرور رہے۔ ساہیو ہندوستان ان کا جولان گاہ تھا۔ اپنے زمانہ وزارت میں یورپ کے سفر کو گئے۔ راستے میں ترکی ٹھہرے، وہاں کئی مجلسوں کو خطاب کیا۔

فرمایا:

”میں نے آدھا علم سفر سے حاصل کیا ہے۔ مطالعہ کی تنہائیوں نے مجھے ذہنی بالیدگی بخشی لیکن سفر کے مشاہدوں نے یہی نگاہ کو وسعت دی۔ جو لوگ سفر نہیں کرتے وہ سمجھتے ہیں کہ گنبد میں رہتے ہیں۔ سفر انسان کو قوموں کی سرحدت اور ملکوں کی تاریخ کا بالواسطہ علم بخشا ہے جس طرح سائنس کے مصلوں میں حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح سفر سے صفات انسانی کی تحقیقوں کا علم ہوتا اور مختلف اقوام کے اثر و ملال کا پتہ چلتا ہے۔“

موسموں سے لگاؤ

مولانا کو جاڑے کا موسم حد درجہ عزیز تھا۔ وہ سردی پر جان دیتے تھے۔ ان کے لیے کتابوں

کی صحت، اسگریٹ کے کش، غلط کام سرد، چائے کی پیالی اور جاڑے کی ٹھنڈی شترک جاتیں تھیں۔
 غبارِ خاطر کے خطِ قرعہ، ۱۸ جنوری ۱۹۴۳ء میں لکھے ہیں:

”ادائلِ عمر سے میری طبیعت کا عجیب حال ہے۔ گرمی کتنی ہی معتدل ہو
 مگر مجھے جلد پریشان کر دیتی ہے۔ ہمیشہ سرد موسم کا خواہشگار رہتا ہوں۔
 موسم کی خشکی میرے لیے زندگی کا اصلی سرمایہ ہے، سردی میں جس قدر
 بھی زیادتی ہو موسم کا حسن اور زندگی کا ہمیش ہے۔ میرے تخیل میں
 ہمیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا ہو سکتا ہے؛ جاڑے کا موسم ہو
 اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو، آتش دان
 میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں
 بھجھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں، بارہا
 ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا
 کروں۔ جنوری کی راتوں میں آسمان کے نیچے ہیٹھ کر مچ کی چائے پیتا رہا
 اور اپنے آپ کو اسی دھوکے میں ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی
 ہے، لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں گرمیوں کا موسم بسر کریں۔
 میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑوں کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی
 موسم یہی ہے۔“

غبارِ خاطر کے ایک دوسرے خط میں لکھا ہے:

”سخت سردی میں اکبر ہی شال لے کر کھلی نضا میں سونے سے جو اتھرا ز
 پیدا ہوتا ہے اس کا مزہ ہی دوسرا ہے، ان لمحوں کی لذت کا احاطہ
 کرنا مشکل ہے۔“

صبر و تحمل

مولانا: ”جان القرآن میں صبر کے جو معانی بیان کیے ہیں اس کی جو بہ تصویر تھے۔ ان کا

بدنی الواقع ممبر جمیل کا پیکر تھا اور تحمل، قوت برداشت، کا حال یہ تھا کہ پہاڑوں کی طرح
 زلزلہ باری سے بے نیاز اپنی جگہ کھڑے تھے۔ ان میں شکوہ پہاڑوں کا اور تحمل زمینوں کا تھا اور
 سمندر کی طرح گہرے تھے۔ ان کی پشت میں خنجر بھونکے گئے۔ مسلمانوں نے اپنی نفرت کی داند
 بجگاہ بنالیا، ایکس زبانوں کی آوارگی پر ان تک نہ کی۔ فرماتے ان کی غفلتوں کو طاعون چاٹ
 لکھی اور ان کے اخلاق کو سرطان ہو گیا ہے۔ جب حقیقت کا مورخ ابھیرے گا اور تحلیلات کھل
 کے سامنے آئیں گے تو ابھیں خود بخود محو ہو گا کہ سراب کا شکار ہیں ان کے غلط کس نے کیا
 منب کہا، جتنی کہ جو شہلی تھے انھوں نے بھی تحریک پاکستان کے دنوں میں پتھر اور بھول مارے لیکن
 قاتل مظلوم یا شیخ الاسلام جس نے جو کہا سب کچھ سنا ہوا۔ سہا فرمایا تو پس آتا کہ آدمیوں میں
 فرقہ بازی اور طوائفوں میں پانی بھرتا ہے۔ ملی گڑھ کے طلباء نے ۱۹۴۶ء میں شیش پر ان سے جو
 جتیا نہ سلوک کیا، پھر سری نگر میں لیگ کے چنپلوں نے ان کے خلاف جو طوفان اٹھایا وہ سب ایک
 ٹیبا پن تھا۔ ملک کی سیاسی جدوجہد میں ایسا کبھی نہ ہوا تھا۔ ملک تقسیم ہو گیا تو یہ نصیر ریت واحد
 مدد قبی کے الفاظ ہیں، مولانا آزاد سرسید ثانی تھے کریو رٹنی کو بند و تن کی قیامت صفحہ کی
 نذر تو وارنہ الاؤ سے نکالا اور اس کا وجود بچایا اور یہ سب ان کے ممبر تحمل کی کرامات تھیں۔

اپنے بارے میں سکوت

مولانا اپنے بارے میں مہربان ہی ہے۔ کوئی سوانح نگاری کے لیے سعی ہوتا تو خوبصورت
 الفاظ میں ٹال دیتے۔ گو باتوں باتوں میں بسا اوقات سوانح عمری کے کئی ورق کھل جاتے لیکن اس
 من سے کچھ حاصل کرنا مشکل تھا قاضی عبدالغفار کا ادب میں ایک منفرد مقام تھا۔ مولانا سے ان
 نے خاص روابط تھے۔ وہ کئی ماہ کی بچائی کے باوجود مولانا سے سوانح حاصل نہ کر پائے۔ ان کی کتاب
ابوالکلام آزاد محض ایک ادبی مطالعہ ہے۔ مولانا ہر خود تن آسان تھے۔ مولانا کے سوانح لکھنے کا ارادہ
 کیا مولانا نے طلب فرمایا وہ لاہور سے دہلی گئے۔ وہاں ہفتہ عشرہ ٹھہرے۔ لیکن بے نتیجہ اقرار کا حظ اٹھا
 کر خالی خالی آگئے۔

راقم نے سوانح عمری کے ضمن میں عرض کیا کہ بعض سوالات و درمات طلب ہیں جواب مرحمت

فرمانیں تو معلومات کی بعض تشکیلیں رفع ہو جائیں گی۔ فرمایا ٹھیک ہے لیکن ان دنوں ملکی مسائل کی وجہ سے دماغ کی مصروفیتیں بہت بڑھ گئی ہیں۔ اگلی دفعہ اس پر غور کر لیں گے اور وہ اگلی دفعہ آئی۔ یہ معاملہ ہمیں سے نہ تھا ملک بھر کے نامور اہل قلم حاضر ہوتے اور وہ سب کو طرح دے جاتے کھلا انکار نہ کرتے لیکن قہر کھلا انکار ہوتا تھا۔

مخالفوں سے سلوک

فرمایا، وہ لوگ جنہیں قدرت محاسن و عباد سے نوازی ہے ان کے مخالف ضرر ہوتے ہیں لیکن ایسے حریت لائق اعتبار نہیں ہوتے۔ انہیں جواب دینے سے جواب نہ دینا ہی بہتر ہے۔ آدمی مخالفوں سے الجھ کر کچھ پاتا نہیں کھوتا ہے۔ لڑائی افراد سے نہیں تنظیمات سے جتنی چاہیے جو اصولوں کے بجائے آدمیوں سے لڑتے ہیں وہ اپنے انکار و تخاصم کو خود گزند پہنچاتے ہیں۔ فرمایا: مخالفوں سے ذاتیات کی جنگ میں جو ملیں یا جو قبیح مزہ تو جیتی ہے۔ مجھے ایک ایسا نمونہ ہے جیسا بعض لوگ بھنگ پی کر سرور حاصل کرتے۔ انہوں نے کھا کر سرسرا رہتے اور شیشہ شراب اٹھا کر دائرے کائنات چلے جاتے ہیں۔ اسے نشہ اترتا تو ابکامیاں آ لے لگتی ہیں پھر وہ دن سرعت سے آتا ہے جب محسوس ہوتا ہے کہ صحت کی دیوار گر چکی ہے اور اعضاء سادہ نہیں دے رہے ہیں۔

مسلمانوں کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ نمونہ شفا ہے۔ دشمنوں سے کیا سلوک ہونا چاہیے وہ سب حضورؐ کے اسوہ حسنہ میں ہے اس کے بعد کسی مدرسے سبق لینے کی ضرورت نہیں ان کا اتباع ہی اس مرض کا علاج ہے۔

میں نے اپنے حریفوں سے اعتنا ہی نہیں کیا۔ لوگ دین کی سند پر بیٹھ کر راز خالی کرتے ہیں۔ سیاست تو دنیوی چیز ہے اور اس کی مثال نہ کرے کی سی ہے کہ جام ہی نہیں ٹکراتے عام بھی اچھلتے ہیں۔ مخالفوں کو جواب دینے کا مطلب ہے کہ ہم نے انہیں تسلیم کر لیا اور یہ عشق مقصد کی نفی ہے۔

رفیقہ حیات

مولانا نذیر الدین کے جاں نثار مریدوں میں ایک صاحب مولوی آفتاب الدین تھے، تمام عمر

نے آفس کلکتہ میں ملازم رہے۔ ملحق آبادی لکھتے ہیں کہ فرشتہ صفت انسان تھے۔ ان کا ایک بیٹا ان میں اور پانچ بھیاں تھیں جن میں سے ایک نفی ابو نعہ آہ کے ساتھ بیاہی گئی۔ سب سے چھٹی زانیہ، علیہ زلیخا بیگم تھیں۔ وہ پیدا ہوئیں تو والد نے مرشد کے آغوش میں ڈال دی۔ مولانا خیر الدین غوری نے کہ بہت خوش ہوئے۔ زلیخا نام رکھا۔ پھر اس بچی ہی کا چھ سال کی عمر میں مولانا ابو الکلام آزاد سے ۱۰ بارہ سال لے تھے نکاح کر دیا۔ (بروایت حمیدہ سلطان)

زلیخا کی رحلت

زلیخا نے اپنی تمام زندگی ایک انیڈیل ہیوی کی طرح گزاری مولانا کے تفرعات میں شریک تھیں۔ اور جو خیال کا دور شاؤ ہی دیکھا۔ مولانا گھر میں نہ ہوتے فون آتے تو رسیور ہٹا دیتیں۔ ان کے لیے بے لافظ مولانا کے پے در پے مصائب تھے۔ مولانا قید و بند میں جوتے تو ان کے دل کا درد بڑھتا۔ نئے دم در گلو بہ بند ہو کر زندگی گزارتیں۔ مولانا اگست ۱۹۴۷ء میں قید سے نئے ترمیم نام رکھا۔ یہی جنگ عظیم کی دسویں رگون پہنچ چکی تھیں اور کلکتہ پر کسی وقت جاپانی حملے کا شدید خطرہ موجود تھا۔ اچھے کانگریسی زعماء کے متعلق کمی ایک خبریں گشت کر رہی تھیں کہ انھیں جنوبی افریقہ لے جا کر نظر بند کر دیا جائے۔ بعض ان کے توپ دم کیے جانے کی خبریں ڈالتے تھے۔ زلیخا کے لیے یہ تمام خبریں پریشانی کا باعث تھیں۔ کچھ دو سال سے دق کا مرض متعاقب تھا۔ ان خبروں نے ایسا پریشان کیا کہ آہ نا۔ سیدہ اور والد ہر شیدہ ہو کر رہ گئیں۔ بیماری نے جت کر دیا۔ دوا چھوٹ گئی، غذا ابرائے نام رہ گئی۔ وضع داری کا یہ حال نکالنا تھک تھا۔ لیکن کسی کو شبہ نہ ہونے دیا کہ دوا و غذا کی مقدار نہیں۔ اپنے ڈاکٹروں سے ایک میات کہتیں کہ خدا کے لیے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ اس اذیت و کرب میں ۱۹ اپریل ۱۹۴۳ء کو پانچ عمر بڑھ چکی اور مولانا کی یاد ساتھ لے کر ہمیشہ کے لیے ابد کی میند سو گئیں۔

مولانا کی وفات

مولانا آزاد محض سیاست وال ہوتے تو ممکن تھا حالات سے کچھ نہ کر لیتے لیکن شدید احساسات نے انسان تھے۔ اپنے دور کے سب سے بڑے ادیب، ایک عصری خطیب، ایک عظیم مفکر اور عالم تھے۔ ان

لوگوں میں سے نہیں تھے جو اپنے لیے سوچتے ہیں۔ وہ انسان کے مستقبل پر سوچتے تھے۔ انھیں ظلم ہندوستان نے پیدا کیا اور آزاد ہندوستان کے لیے جی رہے تھے۔ ایک عمر آزادی کی جدوجہد میں بسر کی اور جب ہندوستان آزاد ہوا تو اس کا نقشہ ان کی منشا کے مطابق نہ تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے سامنے خون کا ایک سمندر ہے اور اس کے کنارے پر کھڑے ہیں ان کا دل بیگانوں سے کہیں زیادہ بیگانوں کے چرکوں سے بھرا ہوا تھا۔ انھیں مسلمانوں نے سالہا سال اپنی زبان و راز یوں سے زخم لگائے اور وہ ان تمام حادثوں کو اپنے دل پر گزارتے رہے۔ انھیں آزادی کے بعد بھی سامنے دس سال کی مسافت میں ان کے لیے جان لیوا ہو گئے۔ ۱۵ فروری ۱۹۵۸ء کو آل انڈیا ریڈیو نے خبر دی کہ مولانا آزاد اٹھیل ہو گئے ہیں۔ اس رات کا مینہ سے فارغ ہو کر آئے تو بتائیں تھے کسی مرض کا شائبہ نہ تھا۔ حسب معمول صبح سویرے اٹھے اور غسل خانے میں گئے۔ ایک اینٹی فائج نے حملہ کیا اور اس کا شکار ہو گئے۔ پنڈت جواہر لال اور رادھا کرشنن فوراً پیچھے ڈاکٹر بل کی ڈار لگ گئی۔ مولانا بے ہوشی کے عالم میں تھے۔ ڈاکٹروں نے کہا کہ ۴۸ گھنٹے گزرنے کے بعد وہ رستے دے سکیں گے کہ مولانا خطرے سے باہر ہیں یا خطرے میں ہیں۔ ادھر آل انڈیا ریڈیو کے اعلانات نے عظیم میں تشویش پیدا کر دی اور یہ تاثر عام ہو گیا کہ مولانا کی حالت خطرے سے خالی نہیں ہے۔ کوئی ریڈیو پر کان لگا کر بیٹھا اور مضطرب تھا۔ مولانا کے بنگلے میں ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر تھے۔ ہند پنڈت جواہر لال نہرو وزیر عظم، مرکزی کا مینہ کے ارکان، بعض صوبائی وزراء اعلیٰ اور اکابر علماء کے علاوہ ہزار ہا انسان جمع ہو گئے۔ ابھی پریشان تھے۔ ۲۱ فروری کو موت کا خدشہ یقینی ہو گیا۔ کسی نے حواس قائم نہ تھے۔ پنڈت جواہر لال نہرو دفعتاً سمیت اٹھ کھڑے ہوئے پھر رہے تھے۔ ہر کوئی حزن طال کی تصویر تھا۔ ہندوستان بھم کی مختلف شخصیتیں اچھلی تھیں۔ جب شام ہوئی تو ہر امید ٹوٹ گئی۔ غشا کے وقت سے قرآن خوانی شروع ہو گئی۔ مولانا حفظ الرحمن سید ہاروی، مولانا محمد میاں، مفتی عتیق الرحمن سید صبیح الحسن، مولانا شاہد فاضل اور میسروں علماء حفاظ، کلام الہی میں مشغول تھے۔ آخر ایک بچے شب سورہ یسین کی تلاوت شروع ہو گئی اور ۲۲ فروری کو سوا دو بجے شب مولانا کی روح تعاقب غصری سے پرواز کر گئی۔ اناللہ وانا الیہ راجعون ♦♦

مولانا آزاد اور البیرونی

مؤسسان شالاجا پوری

مولانا کے سوانح علمی کا ایک ورق

اپنی وفات سے پانچ برس پہلے یکم فروری ۱۹۵۳ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے نیشنل لائبریری مینٹ کا افتتاح کرنے ہوئے جو تقریر فرمائی تھی وہ محض رسمی افتتاحی تقریر نہ تھی بلکہ اس میں مولانا نے اپنے علمی سوانح کا ایک ورق بھی اہل علم کے سامنے پیش کر دیا تھا۔ مولانا نے فرمایا تھا:

”جب نیشنل لائبریری کی کونسل نے مجھے دعوت دی کہ میں لائبریری کی نئی

عمارت میں اس کا افتتاح کروں تو میرے حافطے میں قدرتی طور پر اب سے

اڑنالیس سال پہلے کے ایک واقعے کی یاد تازہ ہو گئی جب میں پہلی بار

اس لائبریری میں داخل ہوا تھا۔ یہ ۱۹۰۴ء کا واقعہ ہے۔ اس وقت میں

صرف سولہ برس کا ایک لڑکا تھا۔ میری تعلیم ختم ہو چکی تھی اور تدبیر

نظمی نظام کی روایت کے مطابق مشق اور استعداد بہم پہنچانے کے لیے

مختلف منصوبوں کے طلباء کی ایک جماعت کو میں نے پڑھانا شروع کر دیا

تھا۔ مجھے معلوم ہوا تھا کہ لائبریری کے بہار لکیشن میں البیرونی کی شہور

تصنیف القانون کا ایک نادر مخطوطہ ہے۔ یہ سن کریں نے اپنے ایک دوست

مرزا فضل الدین احمد کے ساتھ، جنہوں نے بعد میں میری کتاب "نذکرہ شائع" کی تھی، یہاں آیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا اُس وقت یہ "لابریری" "امپیریل لائبریری" کے نام سے مشہور تھی اور مشکلات ہال میں قائم تھی۔

لابریری سے استفادے کے لیے پہلے ایک اجازت نامہ حاصل کرنا پڑتا تھا۔ مرزا فضل الدین اپنے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کر چکے تھے۔ لیکن جب انہوں نے میرے لیے یہ اجازت نامہ حاصل کرنا چاہا تو لائبریری اسسٹنٹ نے مجھے بڑے غور سے دیکھا اور میری عمر دریافت کی۔ میں نے کہا میری عمر تقریباً سولہ برس ہے۔ یہ سن کر اس نے مجھے اجازت نامہ دینے سے انکار کر دیا اور کہا اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی لڑکے کو اجازت نامہ نہیں مل سکتا۔

مرزا فضل الدین نے ہر چند اسے مطمئن کرنا چاہا اور کہا کہ اگرچہ ان کی عمر یہی ہے، لیکن یہ منطق، فلسفہ اور فقہ کے ایک استاد ہیں۔ اس لیے انہیں لائبریری سے استفادے کی اجازت ملنی چاہیے۔ اور اگر اٹھارہ برس سے کم عمر کے کسی نوجوان کے لیے لائبریری سے استفادے کی اجازت نہیں ہے تو انہیں اس قاعدے سے مستثنیٰ قرار دیا جانا چاہیئے۔ میں نے لائبریری اسسٹنٹ کو دیکھا اور محسوس کیا کہ وہ اس بیان کی صحت تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ لائبریری میں داخلے کی یہ میری پہلی کوشش تھی جسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑا تھا اور میں مایوس ہو کر لوٹ گیا تھا۔

چند سال کے بعد جب میرے ایک فاضل دوست ہری ناتھ دے لائبریری میں ہوئے تو میرے لیے اس لائبریری سے استفادے کی رٹا وٹ دودر ہو گئی اور میں نے اس لائبریری کے علمی ذخیرے سے بہت استفادہ کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ قاعدہ بعد میں رہا یا نہیں، لیکن میرے لیے اس

لابریری کی نہ صرف نادر کتب ابوں بلکہ بہت قیمتی مخطوطوں کے حصول میں بھی کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ میں بہت کم کسی چیز کو اپنے پاس رکھنا چاہتا رکھتا اور جو چاہتا نقل کر لیتا۔ میں بہت خوش ہوں کہ مجھے اس لابریری کے افتتاح کا اعزاز حاصل ہوا ہے اور اس کے دروازے جواب سے اڑتالیس سال پہلے میرے لیے بند تھے، علم و ادب کے تمام شائقین کے لیے کھول دیے جارہے ہیں۔“

الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی

مولانا کے اس بیان سے قوی کتب خانہ فلکئہ کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور نہ صرف مولانا کے علمی سوانح کا ایک ورق ہمارے مطالعے میں آتا ہے بلکہ الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی کی ابتدائی تاریخ کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ اب اس مقالے الہیرونی اور جغرافیہ نام سے مولانا کے ابتدائی ذوق کی تاریخ پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بعض نئی باتیں بھی علم میں آتی ہیں جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ الہیرونی سے مولانا کی دلچسپی برائے نام ہی نہ تھی بلکہ الہیرونی کی زندگی کے اہم واقعات، جغرافیہ سے اس کے ذوق، انہماک، اس کی سیرت اور ذہن و دماغ کے خصائص اور اس کے حق میں میدان میں متقدمین اور متاخرین میں اس کے امتیازات پر ان کی گہری نظر تھی۔ مولانا نے اس مقالے میں ان مباحثات پر روشنی ڈالی ہے:

القانون کا نسخہ کلکتہ

مقالے کے شروع ہی میں ایک طویل بحث القانون کے مختلف نسخوں کے باب میں ہے۔ یہ وہ نسخے ہیں جو زکی ولیدی قوغان کے مقالے میں آئے تھے۔ ان میں سے جامع بائزید کے کتب خانے دلی الدین آفندی کے نسخے کی صحت سب سے زیادہ نمایاں تھی۔ اس لیے زکی ولیدی نے تصحیح و ترتیب کے لیے اسی کو بنیاد بنایا۔ لیکن مولانا کی نظر سے امیر علی لابریری کلکتہ کا نسخہ گزرا تھا اس لیے مولانا کے قلم سے زیادہ تفصیل اسی کے ضمن میں ملتی ہے۔ مولانا نے اس نسخے کی جہاں نوری کی پوری

تاریخ بھی بیان کر دی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

”ہندوستان کے کتب خانوں میں بھی اس کے دو نسخے پائے گئے ہیں۔ ایک امیریل لائبریری کلکتہ میں ہے۔ دوسرا بمبئی کی لائبریری لائبریری میں ہے۔ امیریل لائبریری کے نسخے کی تاریخ دلچسپی سے خالی نہیں۔ یہ نسخہ ۱۵۹۲ء میں ایک شخص ابوالفتح بن محمد بن بیتہ اللہ نے کئی دوسرے نسخے سے نقل کیا تھا۔ ... ۱۸۱۰ء میں یہ نسخہ ایک شخص ادھ بن اسعد بن بہرام البہیقی کی ملکیت میں آیا۔ ... ادھ بن اسعد کے بعد یہ نسخہ مختلف شخصوں کے قبضے میں آیا اور انھوں نے اپنی اپنی مہریں اس پر ثبت کیں، لیکن اب یہ مہریں پڑھی نہیں جاتیں کیونکہ کسی شخص نے انھیں کوشش کر کے مٹا دیا ہے۔ پھر آخری صفحہ میں دو مہریں صاف صاف نمایاں جوتی ہیں۔ ان دونوں میں ایک ہی نام درج ہے ”فاضل خاں بندہ شاہجہاں“ ان مہروں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں یہ نسخہ فاضل خاں کے پاس تھا۔ چونکہ اس فاضل خاں کے حالات سے ہم بے خبر نہیں ہیں، اس لیے اس منزل پر پہنچ کر اس کے ورود ہند کا صحیح زمانہ متعین کر لیا جاسکتا ہے۔“

فاضل خاں امراٹے عہد میں ایک غیر معمولی دماغ کا شخص تھا اور یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی، اس لیے مولانا نے اس کے فضائل کا تذکرہ تقریباً ایک صفحے میں بہت شوق سے کیا ہے۔ یہاں صرف چند سطریں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں :

”فاضل خاں کا نام علاء الملک قونی تھا۔ یہ شاہجہاں کے جلوس کے ساتویں سال ایران سے ہندوستان آیا اور اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت جلد شہرت حاصل کرنی۔ ... صاحب اثر الامراء نے اس کے حالات میں لکھا ہے کہ فنون حکمت طبیعی میں یتیمائے روزگار تھا۔ خصوصاً علم ہیئت و نجوم میں ایسا جواب نہیں رکھتا تھا۔ ... فاضل خاں

لاؤدلتھا، لیکن اس کے بعض رشتے دار فرخ سیر کے عہد تک مختلف عہدوں پر ممتاز رہے۔ آخری منصب دار ملا ضیاء الدین تھا جس نے فرخ سیر کے عزل کے بعد انتقال کیا۔ بہت ممکن ہے اسی عہد میں اس صاحب خانہ منتشر ہوا ہو۔

فاضل خاں کے خانہ دان کے قبضے سے نسل کر یہ کتاب مولوی عبداللہ احمد کے قبضے میں آئی۔ مولوی صدیق الدین بہار خلیع بردوان اہل خانہ کے رہنے والے تھے اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی خدمت میں مہلوم و رسیہ کی تکمیل کی تھی۔ ۱۸۰۳ء میں جب لاہور کے گورنر نے میر علی لاہوری کی قائم کی تو ان کے خانہ دان کے بعض اراکان نے ایسا خانہ دان کتب خانہ گورنمنٹ کے حوالے کیا کہ لاہور میں کی ایک شاخ کی صورت میں قائم رکھا جائے۔ چنانچہ اس طرح یہ نسخہ امیر علی لاہوری کے قبضے میں آ گیا۔ انسانوں کی طرح کتابوں کی زندگیوں کی بھی مہلوم و رسیہ موفی ہیں۔ آٹھ صدیوں کی جہاں نور دہلی کے بعد یہ کتاب اب کلکتہ کی ایک کتاب خانہ میں مقیم ہے۔

القانون کے نسخہ کلکتہ کی جہاں نور دہلی کی سہ سہشت سنانے کے بعد اس کی صحت کے بارے میں مولانا نے خالص محتضار انداز میں یہ فیصلہ بھی سنایا ہے :

”یہ نسخہ عربی میں میرے مطالعے میں رہا ہے۔ عربی عبارت کی عام اغلاط اس میں کم ہیں، لیکن جہاں ہندوستانی ناموں کی تصنیف اور علمی مصطلحات و اعلام کے خط و تغیر کا تعلق ہے، یہ نسخہ بھی یورپ کے نسخوں کی طرح ناقابل اعتماد ہے۔“

آگے چل کر بھی کئی مقامات پر مولانا نے اس قسم کے اشارات کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ مولانا کے مطالعے میں رہا تھا اور اس کے خصائص پر مولانا کی نظر تھی۔ ایک مقام پر تو مولانا نے اس کے زیر مطالعہ آنے کا سال بھی بتا دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

”ڈاکٹر اڈورڈ سٹو نے کتاب الہند کی ایک تصریح سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ البیرونی کی حدود سیاحت ہندوستان میں ملتان اور لاہور سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ چنانچہ اس وقت سے یہ بات بطور ایک مسئلہ واقعہ کے تسلیم کر لی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ البیرونی نے ہندوستان میں صرف ملتان اور لاہور کو دیکھا تھا لیکن ۱۹۰۶ء میں جب مجھے القانوں المسعودی کے نسخہ اپریل لائبریری کلکتہ کے مطالعے کا موقع ملا تو میں نے محسوس کیا کہ یہ رائے نظر ثانی کی محتاج ہے۔ اب تو گمان آئندہ کے اس مجرم کے مطالعے کے بعد میں دقوت سے کہہ سکتا ہوں کہ البیرونی کی سیاحت ہند کا دائرہ صرف پنجاب ہی میں محدود نہ تھا۔“

اس کے بعد مولانا نے القانوں کے حوالے سے البیرونی کی سیاحت ہند کے دائرے کو لاہور و ملتان سے کشمیر اور سندھ کے ساحل سمندر کے ایک مقام تک وسیع کر دیا۔ معتمد المسعودی میں البیرونی کی الصیدۃ کا ایک اقتباس دیکھ کر انھیں خاص طور پر خوشی ہوئی کہ اس سے سندھ کے سفر کا ثبوت مل جاتا ہے۔ البتہ یہ عقدہ الصیدۃ کا حوالہ بھی کھولنے میں ناکام رہا کہ سندھ میں ساحل سمندر پر وہ کون سا مقام تھا جہاں البیرونی نے ایک خاص رصدی عمل انجام دیا تھا۔ البتہ اس کی سیاحت ہند کا زمانہ پوری طرح تاریخ کی روشنی میں آ جاتا ہے۔ یہ سیاحت اس نے ۴۱۰ھ کے بعد کی تھی اور تقریباً نو دس برس تک وہ پنجاب، کشمیر اور سندھ میں اپنے علمی مشاغل و تجارب میں مصروف رہا۔

مولانا کی ہمہ جہت شخصیت

مولانا آزاد کے اس مقالے کے مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ صرف زکی ولیدی کی کتاب پڑھ لینے سے مولانا کو البیرونی کے مطالعے کا شوق پیدا نہیں ہو گیا تھا بلکہ ۱۹۰۴ء یا اس سے بھی پہلے سے مولانا کے مطالعہ و نظر کا یہ موضوع تھا اور البیرونی پر اس وقت تک ہندوستان میں جو کام ہوا تھا اس پر مولانا کی نظر تھی۔

اس کتاب میں مولانا کی ہر جہت علمی شخصیت کے متعدد پہلو اور سائنٹیفک مطالعے کی بے شمار

تالیف ملتی ہیں۔ البیرونی کی متنوع شخصیت اس کی دماغی سیرت اور اس کی علمی تحقیقات اور کائناتوں پر یہ زہربا متعارف کوئی ایسا شخص ہی نکھ سکتا تھا جس کا مطالعہ مذہبیات اور عربی ادب سے بڑھ کر تاریخ، جغرافیہ، نجوم، ہیئت اور ریاضی کے علوم اور ان کی تاریخ تک وسیع ہو۔ یہ متعارف ایک ایسے مباحث دماغ، شامل بھی پیش کرتا ہے جو مطالب کے اخذ و ترتیب ہی کی عمدہ قابلیت نہیں رکھتا بلکہ وہ بہ مثال ملاحظہ کا ایک بھی ہے۔ اس متعارف کے مطالعے سے مولف کے ذہن اور اس کے انداز فکر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مختلف علمی و علمی مسائل میں مولانا کا دماغ کس طرح سائنٹیفک انداز میں کام کرتا تھا۔ مولانا کے اس سائنٹیفک مطالعے نے ان کے ذہن کی تعبیر میں حصہ لیا تھا۔ ان کا ذہن حقائق و وقائع اور اصول و قواعد کا ایسا خوگر ہو گیا تھا کہ انسانی ذہن کے وہ انکار و اداہام اور دماغ کے وہ غن و تخمین جو لوگوں کو غلط روی اختیار کرنے اور اضطراب کے بستر پر تڑپانے کے لیے کافی ہوتے ہیں، مولانا کے ذہن میں معمولی سا ارتعاش بھی نہ پیدا کر سکتے تھے۔ یہ خوبی مولانا کے فکر اور سمت میں ہر جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

البیرونی کا علمی مقام

مولانا آزاد نے اس کتاب میں البیرونی کے کام کی خوب داد دی ہے اور جغرافیہ و ہیئت کے علم میں ذہن متقدمین میں بلکہ معاصرین اور متاخرین میں بھی اس کے امتیاز کو نمایاں کیا ہے اور اس کے کام کو ایک غیر معمولی عالم و محقق کے کام سے تعبیر کیا ہے لیکن وہ اس کی جس خوبی سے بہت زیادہ متاثر ہیں وہ اس کا انداز فکر و تحقیق ہے۔ مولانا اس کی تحقیقات سے زیادہ اس کی دماغی سیرت کے مداح ہیں۔ انھوں نے اس کے نتائج تحقیق سے کسی جگہ اختلاف کیا ہے لیکن اس کی دماغی خوبی اور اس کی سائنٹیفک اپروچ کے بیان میں وہ ہر جگہ طب اللسان ہیں۔ اس کتاب میں متعدد مقامات پر انھوں نے اس کی اعلیٰ دماغی کی خوب خوب تحسین کی ہے۔ ایک جگہ اس کے دماغی خصائص کے بارے میں مولانا نے لکھا ہے کہ وہ ایک محقق اور مجتہد تھا۔ اس کو قدما کی تحقیقات کو نقل کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود اپنی ذاتی تحقیق و کاوش سے جغرافیہ کے فن کو از سر نو معدون کر دیا (ص ۴۴) ایک اور جگہ لکھا ہے کہ اس نے وسط ایشیا، افغانستان، چین اور ہندوستان کے بارے میں تفصیلی معلومات ہتیا کیں

اور ہر اہم مقام کی نسبت سائنٹیفک طریقے سے جس قدر رصدی تحقیقات کی جاسکتی تھیں وہ سب انجام دیں۔ ایک مقام پر "ابیرونی کا علمی کارنامہ" کے عنوان سے اس کی خدمات، ان کی نوعیت اور خصائص پر دفعہ وار روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابیرونی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ قرار دی ہے کہ اپنی تحقیقات کے ہر گوشے میں وہ ایک خالص سائنٹیفک معیار نظر سے ہر بات کو توتا ہے اور کسی دور غیر علمی عنصر کا اثر قبول کرنے سے قطعاً منکر ہے۔ اس نے ہر طرح کی وہم پرستیوں اور مذہبی زود امتیازی خیالات سے جغرافیائی معلومات کو یک قلم پاک کر دیا (ص ۱۶۴) آگے چل کر ابیرونی کی اس شخصیت پر انھوں نے مزید روشنی ان الفاظ میں ڈالی ہے۔

"ابیرونی فسطی جغرافیہ کے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ میں پہلا شخص ہے جس نے قدار کے یہ تمام تفصیلات صحت نظر کے ساتھ معلوم کیے اور پھر صحت و صدقہ شاہدہ کے ساتھ انھیں دور کر کے جغرافیہ کو ٹھوس سائنٹیفک بنیادوں پر جھکا دیا۔ اسے قدار سے جو کچھ ملا تھا وہ مشکوک اختلافات سے آلودہ تھا اور تخمین و قیاس کی پابندیوں سے قدم قدم پر رکاوٹیں حاصل ہو گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد کے زمانے کے لیے جو کچھ چھوڑا وہ صرف اختلافات و مشکوک کی آوگیوں سے پاک ہو چکا تھا بلکہ تخمین و قیاسات کی پابندیوں سے بھی آزاد تھا۔ خالص عقلی نظر و استدلال اور بنیادیں و صدقہ شاہدہ اس کی تمام جغرافیائی سرگرمیوں کا غیر متزلزل معیار عمل رہا اور یہی اس کے علمی کارناموں کی اصلی خصوصیت ہے۔ (ص ۱۷۲)

مولانا کو اس راہ کی مشکلات کا بھی اندازہ تھا چنانچہ آگے چل کر مولانا نے جہاں موجودہ زمانے اور ابیرونی کے رصد و مشاہدے کے مطابق مختلف شہروں کے عرض و اطوال کے فرق کی نشان دہی کی ہے اور بتایا ہے کہ اس نے غزنی، کابل، جلال آباد، لغمان، پشاور، دہلی، جہلم، قلعہ نندہ، لغمان، سیال کوٹ وغیرہ کے جو عرض و اطوال تحریر کیے ہیں ان میں اور موجودہ زمانے کی تحقیقات و تعینات میں بہت تھوڑے درجوں کا فرق ہے۔ اس فرق کے لیے مولانا نے ابیرونی کا

دعا کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ تمام عوام و اطوال اس سے ذاتی رصد و مشاہدہ کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ اس نے ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات کو لیا چکا اور بلاشبہ اس کے سائنٹیفک دماغ راجنوں کی جانچ پڑتال میں کمی نہیں لی جوئی لیکن معاملے کی نوعیت ایسی تھی کہ بغیر ذاتی رصد و مشاہدہ کے حقیقت حال کا علم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ کتاب الہند میں خود کہتا ہے کہ ہندوستان کے راویوں اور سیاحوں کے بیانات سے حقیقت حال کا علم حاصل کرنا نہایت درجہ دشوار ہے۔ ان سے بیانات طرطوح کی غلط فہمیاں، وہم پرستیوں اور مبالغہ آئیوں میں ڈوب جاتے ہیں اور سائنس کے بے فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ روایت کا لفظ حصہ اول و احوال و عرفان سے پر مبنی ہے اور کتنا تحقیق نفس الامری پر (ص ۱۰۷)

یہ بات چونکہ مولانا کے خاص ذوق کی تھی اس لیے انھوں نے بار بار در: سلوب بدل بدل سے بیان کیا ہے۔ "ابیرونی کی دماغی سیرت" کے عنوان سے ایک مستقل باب میں اس بحث کو پھیر دیا گیا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

۱۰۔ ابیرونی کی زندگی کی سب سے نمایاں خصوصیت اس کا بے لاگ علمی یعنی سائنٹیفک دماغ ہے۔ اس کی یہ خصوصیت ہر جگہ اس کے ساتھ آتی ہے کوئی دینی عقیدہ، کوئی قومی روایت، کوئی تاریخی مسلمہ اس کی اس خصوصیت کو متاثر نہیں کر سکتا۔ اس کی عقلیت بے لپک، بے دماغ اور ناگن التسخیر ہے۔ (ص ۱۰۵)

مولانا نے ابیرونی کی اس خصوصیت کو ثابت کرنے کے لیے کتابا لیسیدنہ اور الجاہری مغزۃ الجواہر سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ آخر میں ایک ماہر طبیعیات منصور بن طلحہ کے بارے میں اس کا ایک بیان نقل کیا ہے اور اس پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

صرف یہی ایک مثال اس کے لیے کافی ہے کہ ابیرونی کا دماغ اپنے علمی فیصلوں میں کس درجہ محنت و محاذ تھا اور کس طرح ہر معاملے کو بے لاگ علمی اور خالص عقلی نقطہ نگاہ سے دیکھنے کا عادی ہو گیا تھا۔ (ص ۱۱۱)

البیرونی کا امتیاز

مولانا نے البیرونی کے امتیاز اور عظمت علمی کو اس طرح بھی نمایاں کیا ہے کہ تحقیق قبل
 بطلموس (ف ۷۸ء تا ۱۲۷ء) الاصطروی الادریسی () مہدائی () ابن خرداذبہ
 (۹۱۲-۹۸۶ء) اور تحقیق مابعد الیاقوت (ابو عبد اللہ شہاب الدین - پ ۵۷۵ء) طوسی (نصیر الدین
 ۷۷۰-۱۲۰۱ء) قزوینی (زکریا بن محمد ۸۳-۱۲۰۴ء) ابو الفدا (۱۲۳۱-۱۲۷۳ء) الخ بیگ (۱۲۴۹-۱۳۹۳ء)
 قوشچی () وغیرہ کے کاموں اور کارناموں سے موازنہ کر کے البیرونی کی سائنٹیفک ریسرچ اور
 اس کے کاموں کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور فیض دوسرے علوم کے تخصیص کی شائیں دے کر البیرونی کی
 تحقیقات اور مجتہدانہ نظر و بصیرت کا نقش اجاگر کیا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ابوالنصر فارابی (۹۰-۸۷۰ء)
 ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶ء) کی خاص طور پر مثال دی ہے کہ جس طرح یونانی تراجم کی نظر ثانی فارابی نے کی اور
 ابن رشد نے ارسطو کے مقالات کی شرحیں لکھ کر ان کے مطالب واضح کیے اور یونانی طب کو نسخ اور مہذب
 کر کے اپنی کتاب القانون کو ازمنہ و سلی کے درس و تدریس کے لیے پیش کر دیا، اسی طرح ہندی علوم کی
 اصلاح و تہذیب کے لیے بھی ایک فارابی اور ابن رشد کی جگہ خالی رہ گئی تھی۔ یہ کارنامہ البیرونی نے انجام
 دیا۔ مولانا لکھتے ہیں:

”اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو البیرونی کی شخصیت میں اس مہد کی یہ
 علمی روح پوری طرح نمایاں ہوئی تھی اور وہ بجا طور پر الفارابی اور
 ابن رشد کی صف میں جگہ پانے کی مستحق ہے جس طرح ان دونوں
 نے یونانی فلسفے کے تراجم کی تصحیح کا کام انجام دیا تھا، اسی طرح البیرونی نے
 علم ہیئت اور جغرافیہ کی ازسرنو تصحیح و تہذیب کی اور ہندوستانی علوم
 کو نئے سرے سے عربی میں مدون کیا لیکن البیرونی اس صف میں نمایاں
 ہونے کے ساتھ اپنی ایک بلند تر جگہ بھی رکھتا ہے۔ ابوالنصر فارابی اور
 ابن رشد دونوں اس زبان سے ناواقف تھے جس زبان کے فلسفے کی تصحیح
 و تہذیب میں مشغول ہوئے تھے۔ انھوں نے تاثر اعتماد عربی کے قیام تراجم پر

کیا۔ یہ وجہ ہے کہ ان کی تصحیح مکمل تصحیح نہ ہو سکی اور بعض غلط فہمیاں بڑھ چکی ہیں۔ مگر تدریج کے ابتدائی دور سے پیدا ہوئی تھیں۔ آخر تک دور نہ ہو سکیں۔۔۔ لیکن البیرونی نے نظر تحقیق کی باطل دوسری راہ اختیار کی۔ اس نے جس علوم کو اپنا موضوع نظر قرار دیا، انہیں خود ان کی زبانوں میں پڑھنے کی کوشش کی۔ ہندوستان کے علوم کی اس نے جس قدر تحقیقات کی سنسکرت کی تفصیل کے بعد کی۔ فارسی، خوارزمی اور جہانی زبانیں اس کے لیے ہنزلہ ماری زبانوں کے تھیں۔ اس لیے قدیم ایرانی تاریخ و سنسکرت کی حقیقتات میں اسے کسی درمیانی وسیلے کا منت پذیر نہیں ہونا پڑا جہاں تک سریانی اور یونانی زبانوں کا تعلق ہے، گو کوئی براہ راست تصریح ہمیں نہیں ملی ہے لیکن آثار الباقیہ میں اس نے اپنی تحقیقات کا جس پیرائے میں ذکر کیا ہے، اس سے ترشح ہوتا ہے کہ غالباً ان دونوں زبانوں سے واقف نہ تھا۔ عبرانی زبان سے اس کی ذاتی واقفیت کی تصریح خود اس کے قلم سے نکل ہوئی ہمیں مل گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص سنسکرت، یونانی، سریانی، فارسی اور عبرانی زبانوں سے براہ راست واقفیت رکھتا ہو اس کی علمی حیثیت کے مقابلے میں الفارابی، بوعلی سینا اور ابن رشد وغیرہم کو لانا کسی طرح عوزوں نہیں ہو سکتا۔ ان اکابر کا علمی پایہ کتنا ہی بلند ہوتا نام ان کا علمی سرمایہ عربی مترجموں کے رحم پر تھا۔ وہ براہ راست نظر و تحقیق کا کوئی ذریعہ نہیں رکھتے تھے۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربی کی پوری علمی تاریخ میں البیرونی کا مقام یک قلم منفرد نظر آتا ہے۔ (ص ۱۶۵، ۱۶۴)

البیرونی کے بعض تسامحات

مرا: انانے اس مقالے میں البیرونی کی صرف تعریف ہی نہیں کی بلکہ اس کے بعض تسامحات پر بھی

روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس باب میں انھوں نے البیرونی کی معذوری کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ اس کی معذوری کی اصل وجہ ہندوستان میں پھیلے ہوئے ان توہمات اور خرافات کو قرار دیا ہے 'جنھوں نے مسلمات کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ ان کے علاوہ سیر و سیاحت کی مشکلات اور رسد و منادے کے وسائل کی کمی یا بعض قیاسات کو بھی قرار دیا ہے۔ مثلاً سیلون کے قبضہ الارض ہونے کے بارے میں پھیل ہوں غلط فہمی میں البیرونی کے مبتلا ہو جانے کا ذکر کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں،

"عربی میں چونکہ فلکیات کے مباحث پہلے پہل ہندی علم ہیئت کے دروائے سے آئے تھے اور دوسری صدی ہجری میں موسیٰ بن محمد الخوازمی نے برہم گیت کی مہضات کے مطابق علم ہیئت کے مباحث ترتیب دیے تھے۔ اس لیے یہ غلط فہمی عربوں میں بھی پھیل گئی اور انھوں نے سیلون کو قبضہ الارض کے نام سے پکارنا شروع کر دیا۔ البیرونی نے اگرچہ سیلون کے قبضہ الارض ہونے میں شبہ ظاہر کیا ہے اور اس بارے میں جو توہمات ہندوستان میں پھیلے ہوئے تھے، انھیں خرافات سے تعبیر کیا ہے تاہم حساب کی اصلی غلطی پر وہ بھی متنبہ نہ ہو سکا کیونکہ اس زمانے میں سیر و سیاحت کے وسائل اور رصوی اعمال کے طریقے اس درجہ غلط تھے کہ اس طرح کی غلطیوں درستگی آسانی نہیں کی جاسکتی تھی" (ص ۱۹)

مولانا نے البیرونی کے طول بلد اور عرض بلد کے بعض تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے لیکن اس سبب بھی بتا دیا ہے:

"ایک بڑی دشواری اسے یہ پیش آئی کہ ہندوستان کے شہروں کی باہمی مسافت کی نسبت راویوں کے بیانات بے حد مختلف تھے اور جمع تطبیق کا کوئی قابل وثوق ذریعہ موجود نہ تھا... اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ طرح طرح کی غلطیاں حساب میں سرایت کر جائیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی غیر معمولی کوشش و احتیاط بھی اسے صورت حال کے قدرتی نقائص سے ذہنی کمی اور مباحث کے اندازوں میں غلطیاں واقع

ہرگز نہیں مثلاً موجودہ پٹنہ تقریباً اسی محل پر واقع ہے جہاں قدیم مہدہ
 پاٹلی پتر آباد تھا۔ پٹنہ کا طول بلد ۵۸-۱۲ اور عرض بلد ۲۵-۲۰ ہے۔
 البرہنی پاٹلی پتر کا طول بلد ۱۰۸-۷۰ نکھتا ہے اور عرض ۳۲-۴۰۔ صفات
 معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو روایتیں اس تک پہنچی تھیں وہ
 اصلیت کو صحت کے ساتھ واضح نہیں کرتی تھیں۔ اس نے بنارس سے
 پاٹلی پتر تک کا فاصلہ بیس فرسخ عربی قرار دیا ہے اور بنارس سے اسے
 یوبہ میں جٹا ہوا تصور کیا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں صحت سے دور ہیں۔
 ایسا ہی فرق گنگا ساگر کے محل وقوع میں بھی پڑ گیا۔ کیونکہ مجمع حاصلہ اور
 صحیح جہت اس کے علم میں نہ آ سکی۔ (ص ۱۰۰)

البرہنی کے تصامحات کے سلسلے میں مولانا نے سیلون کے بارے میں کتاب الهند باب ۲۰
 ز مثال دی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان کے لوگوں کے دماغوں میں یہ باتوں اور رمان کی
 باتوں نے ایسا رسوخ حاصل کر لیا تھا کہ نہ صرف عام لوگوں کا بلکہ پندتوں تک کا عام خیال یہی تھا کہ
 لٹا میں مغربیت بستے ہیں اور انسان کا دماغ جا کر زندہ واپس آنا بہت دشوار ہے۔ اس وقت تک عرب
 سیلاب کے قدم بھی سیلون کی سرحدیں سے آشنا نہ ہوئے تھے۔ وہ اسے شنگل دیپ کے نام سے
 پہچانتے تھے اور اس کے ساحل سے گزرتے ہوئے ساحلی مقامات کی بعض پیداوار بھی حاصل کر لیتے تھے
 انہیں دماغ کے لوگوں سے راہ درسم پیدا کرنے کی کوئی صورت اس وقت تک نہ مل سکی تھی اس لیے افسانوی
 روایات ان میں بھی پھیل گئی تھیں اور وہ ہندو افسانے کے متوہر قلعے کے بارے میں خیال کرتے تھے کہ
 وہ اسی مقام کے کسی حصے میں ہے۔ البرہنی ان افسانوں سے جو تاریخ کے مسلمات کی طرف شہور تھے
 دھوکے میں پڑ گیا۔ مولانا لکھتے ہیں :

”البرہنی نے عرب سیاحوں کی زبانی ایک اور پراسرار جزیرے کا حال
 نقل کیا ہے، جہاں سے وہ اپنے جہازوں پر لوگ (قرض) بار کیا کرتے
 تھے اور پھر لکھا ہے جب نہیں وہی جزیرہ نکلا ہو اور پھر نکلا اور لوگ کی
 نقلی مشابہت سے دھوکا کھا کر اس غلط فہمی میں پڑ جاتا ہے کہ لوگ“

لٹکا سے مشتق ہوا ہے۔ حالانکہ لوگ کو لٹکا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نے کتاب الہند کے اسی باب میں ہندو افسانے کے متخیلہ طے کا جس کی کوئی اصلیت نہ تھی، ایک نقشہ بھی دیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو افسانوں میں لٹکا اور سنگل دیب کو دو الگ الگ مقاموں کی شکل دی گئی ہے۔ اس نے القانون کی جدول میں لٹکا اور سنگل دیب کے لیے دو مختلف درجے متعین کیے ہیں، جو جدول خلافتِ اربعہ بعض کے مقامات کی بنائی ہے، اس میں لٹکا کا طول بلد ۱۰۰ لکھا ہے پھر ان مقامات کی جدول میں جو اقلیم اول اور خط استوا کے درمیان واقع ہیں، سنگل دیب اور سرانڈیپ کا ذکر کیا ہے اور اس کا ۱۲۰ اور عرض بلد ۱۰ درجے کا لکھا ہے۔ وہ لٹکا کو جمہولات میں سے قرار دیتا ہے مگر سنگل دیب کو جمول نہیں کہتا۔ اسے بحر ہر کند کے جزائر میں شمار کرتا ہے بہر حال وہ اس مقام کی صحیح تحقیق نہ کر سکا۔ (ص ۸۰)

ایک اور مقام پر سند ہند کی اصل سمجھنے میں ابیرونی کے تسامع کی طرف بھی مولانا نے توجہ دلائی ہے۔ اس موقع پر سائنات کی ایک چھوٹی سی تحقیق بھی مولانا نے پیش کر دی ہے۔ اس قسم کی تحقیق کی یہ کوئی واحد مثال نہیں، متعدد مقامات پر اس قسم کی تحقیقات سامنے آتی ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں :

”سدھانت کے معنی سنسکرت میں علم و معرفت کے ہیں۔ نیز اس کا اطلاق علم و فن کے کسی خاص مذہب اور اصول پر بھی ہوتا ہے۔ پس براہم پخت سدھانت کے معنی ہوئے علم ہیئت کا وہ مذہب جو براہم گیت کی طرف منسوب ہے۔ عربوں نے نام کا بقیہ جزو حذف کر دیا اور پھر ”سدھانت“ کو جس کی غلط ”دال“ ان کی زبان کے لیے بہت ثقیل تھی ”سند ہند“ بنا لیا۔ ابیرونی پر اس لفظ کی اصلیت مشتبہ ہو گئی تھی۔ اس کا خیال ”سدھانت“ کی طرف نہیں گیا بلکہ ایک دوسرے سنسکرت مادے ”سدھاند“ کی طرف چلا گیا۔ سدھاند کے معنی استقامت یعنی سیدھے ہونے کے ہیں اور

اسی سے پرکرت زبانوں میں "سبدہ" اور "سبدے" کا لفظ بنتا ہے۔
 چنانچہ کتاب "الہند" میں وہ لکھتا ہے کہ عربوں میں "سندھند" کے نام سے
 جو مذہب مشہور ہوا وہ دراصل "سندھاند" ہے یعنی ایسی بات جس میں
 کسی طرح کی جلی نہ ہو۔ (ص ۵۶)

اسی طرح ہندوستان کے مقام "اجین" کے عربی تلفظ اور پھر نصیحت کے محل سے طالب کے فہم میں پہنچ گیا
 پیدا ہو گئیں جتنی کہ ایک وقت آیا جب اس کے معنی یکسر بدل گئے۔ مولانا نے اس کی طرف بھی اشارہ
 کیا ہے۔ (اصناف ۵۸، ۵۹)

بعض مباحث کی تحقیق

مولانا نے ابیرونی کی زندگی کے بعض حوادث و معائب سے متعلق اس کے اشارات کی وضاحت
 اور ان کی تحقیق بھی کی ہے مثلاً ہندوستان میں اس کے مقامات سفر و سیاحت اور محمود غزنوی سے اس
 کے تعلقات کی نوعیت کے بارے میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ حقیق کی ابھی شائیں ہیں۔
 بعض مقامات پر مولانا نے ابیرونی کے بیان کو نقل کر دینے یا اس کی خصوصیت کی طرف
 توجہ دلانے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس پر مزید اضافہ کر کے اسے دل اور برص کر دیا ہے۔ اس قسم کا
 یہ مقام "سنگ بدو" کی بحث (ص ۹-۱۰۷) میں آیا ہے۔ ابیرونی نے اس مسئلے پر جو کچھ لکھا مولانا
 نے اس کے تعارف میں ایک خاص بحث کا اضافہ کیا ہے۔ اب یہ ایک مختصر مستقل بحث اس مقالے میں
 ہے جس سے اس مسئلے کے اطراف و جوانب سامنے آجاتے ہیں۔

مولانا کا حسن نگارش

مولانا آزاد کے اس مقالے میں اگرچہ ان کا قلم علمی مباحث کے زیر اثر رک رک کر چلا ہے اور
 انشا پر دازی کا حسن اگرچہ غبارِ خاطر کے دریچے کو نہیں پہنچتا لیکن ان کے قلم کی قدرت کاری کا عالم یہ ہے
 اور اسلوب کی جلوہ بازی ایسی ہے کہ وہ نگاہِ جمال آشنا اور دیدہ و حسن پرست کو بار بار اپنی جانب
 متوجہ کر لیتی ہے۔ اس مقالے سے اس کی چھوٹی بڑی بہت شائیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہاں مشتے

نمود از خردارے صرف چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

”جو یابوسی ایلیٹ کے حصے میں آئی تھی وہ آگے چل کر ان تمام مستشرقوں کے حصے میں آنے والی تھی جو ایلیٹ کے نقش قدم پر قدم اٹھانے والے تھے۔“ (ص ۴۵)

”بطلمیوس کے جغرافیہ کی تدوین کے بعد طرح طرح کے انقلابوں سے دنیا دوچار ہوئی۔ بہت سے پرانے شہر مٹ گئے اور ان کی جگہ نئے نئے شہر آباد ہو گئے۔ بعض دریاؤں کی دھاروں نے اپنی قدیم راہیں بدل دیں اور نئی نئی راہوں پر چلنے لگے۔ اسلام کے ظہور کے بعد انقلابِ حال نے ایک دوسرا ورق الٹا اور ایشیا اور افریقہ کی بہت سی آبادیاں کچھ سے کچھ ہو گئیں۔ عراق میں قدیم ایرانی شہنشاہی کا دار الحکومت ویران ہو گیا اور بصرہ کوفہ اور بغداد کے ناموں سے نئے شہر بس گئے۔ مصر میں ’منفس‘ کی جگہ ’قسطاط‘ نے لی اور ایران میں ’استخر‘ کی جگہ ’شیراز‘ نے سر اٹھایا۔ ’اکش‘، ’ایسین‘، وسط ایشیا اور سندھ میں بھی نئی عربی آبادیاں نمایاں ہوئیں اور جغرافیہ کے نقشوں میں بے شمار نئے مقامات اور نئے نام پیدا ہو گئے۔ ان بدیوں کے جغرافیائی عمل کا تعین قدیم یونانی معلومات نہیں کر سکتی تھیں اور ضروری تھا کہ نئی تحقیقات کے ذریعے ان کے اطوال و عرض متعین کیے جائیں۔“ (ص ۴۶)

”البیرونی نے اپنی عملی جدوجہد ہر طرح کے موافق و مخالفت حالات میں یکساں عزم و ہمت کے ساتھ جاری رکھی اور وقت کا کوئی ہنگامہ اس کے ذوق تحقیق کی طلب گاریوں پر غالب نہ آسکا۔“ (ص ۹۱)

”جس وقت نوازدم کی سرزمین قتل و نہب کا یہ کھیل کھیل رہی تھی البتہ فی
اس کی آبادیوں کے باہر ایک گاؤں کے میدان میں ایک رصد بنیوں
نے پُر سکون اعمال میں مشغول تھا۔ جس دن امیر مانوں نے کائنات کے شاہی
محل میں ابو عبد اللہ کو گرفتار کیا، اسی دن ابیرونی نے اپنی رصد گاہ کو
ایک نئے، اتر و قط اور اس کے متعلقہ آلات سے آراستہ کیا تھا اور زمانے
سے صرف اتنی مہلت کا آرزو مند تھا کہ اسے اپنے رصدی عملیہ کے نتائج
فلک بند کرنے کا موقع مل جائے۔ دوما احسن ما قبل بالغادسیہ۔
یہ گیم اسے فلک کرکڑی ہایت تو برگزیدی
شب وصل ست خواہم این نہ آہستہ تر گردی
لیکن افسوس ہے زمانے کے بے رحم انقلابات اسے اتنی مہلت بھی نہ دی۔ اس نے“

”علوم فلکیہ کی تاریخ کا یہ ایک مسلہ واقع ہے کہ علم ہیئت اور فن نجوم جنی
سعادت و خوشی کو اکب کے فن کا ماہی فرق مدتوں تک غیر واضح رہا۔
جو امتیازی خط دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے، وہ قدیم زمانے
میں اتنا باریک تھا کہ عام نگاہیں بہت کم اسے محسوس کر سکتی تھیں اور
اکثر ایسا ہوتا تھا کہ ہیئت کے ماہر کو فن نجوم کا ماہر سمجھ لیا جاتا تھا۔ چنانچہ
ہم دیکھتے ہیں کہ ابو محمود اجمندی، جابر التبتانی، ابو منشر الفلکی، عمر خیام،
نصیر الدین الطوسی وغیرہم جنہیں فن نجوم کے ادہام و خرافات سے کوئی دور
کا بھی تعلق نہ تھا، محض اس لیے نجومی مشہور ہو گئے کہ لوگوں نے ان
کی نگاہیں ستاروں کی طرٹ اٹھی ہوئی دیکھی تھیں اور وہ خیال کرتے
تھے کہ ستاروں کی حرکات کا مطالعہ صرف اس لیے کیا جاسکتا ہے کہ فن
نجوم کا اعتقاد اسی رُخ پر لے جاتا ہے۔ نظامی سمرقندی اور صاحب
نیکارستان نے ابیرونی کی نسبت جو حکایتیں لکھی ہیں، ان کے اندر بھی

یہی غلط فہمی کام کر رہی ہے۔ البیرونی کے بے لاگ علمی دماغ کا تو یہ حال تھا کہ جس شخص کو ریاضی و ہیئت کے ساتھ فن نجوم کے اعمال و احکام کے ساتھ بھی دلچسپی ہوتی، وہ اس کے بیانات کو مشک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگتا۔ کیونکہ وہ خیال کرتا کہ بہت ممکن ہے فن نجوم کے عقیدے سے اس کا صدی علیٰ غیر محسوس طریقے پر متاثر ہو گیا ہو چنانچہ اس نے نیشاپور کے طول بلد کی بحث میں منصور بن طلحہ کی تصریح کو صرف اس لیے مشکوک ٹھہرایا کہ کان مولنا بعلم النجوم "وہ علم نجوم سے دلچسپی رکھتا تھا۔ لیکن زمانے کی غلط اندیشیوں کا یہ تصور دیدنی ہے کہ ایسا قیاس شخص بھی نجومی ہونے کے اہام سے محفوظ نہ رہ سکا، واللہ درما قال

بریم ایس را تامل شد و عیسیٰ برداشت (ص ۹۸)

یہ روایت کہ سلطان محمود نے البیرونی کی جاں بخشی اس کے نجومی ہونے کے خیال سے کی صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن سلطان کی دماغی استعداد پیش نظر رکھتے ہوئے ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ البیرونی کے علمی مقام کی اندازہ شناسی کے لیے وہ قطعاً غیر مستعد تھا اور اس کے فنی اعمال کے ذوق و انہماک کو صرف اس صورت میں دیکھ سکتا تھا کہ اسے نجومی تصور کرے۔ اس سے زیادہ کے لیے اس کے پاس کوئی دماغی استعداد نہ تھی۔ اس صورت میں بھی ہمیں البیرونی کے احساسات کی تلخی اور باریکی صاف صاف نظر آجاتی ہے۔ ایک ایسے بادشاہ کی سرپرستی اسے کیونکر مطمئن اور خوش حال کر سکتی تھی جو ریاضیات اور ہیئت کے ایک باکمال شخص کی قدر شناسی کے لیے کوئی ذہنی استعداد نہیں رکھتا تھا اور اگر قدر شناسی کے لیے آمادہ بھی ہوا تھا تو صرف اس لیے کہ اسے فن نجوم کے ادوار و خزانات کے اعتقاد سے متہم تصور کر لے؟ (ص ۹۹)

مولانا کا حسن ترجمہ

اس مقالے میں حسن ترجمہ کی بھی متعدد مثالیں سامنے آئی ہیں۔ مولانا کے غصہ کا قلم سے ۶ بی ن طولی طویل جہادوں کا ترجمہ جگہ جگہ پر اس مقالے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ترجمے میں چونکہ قلم دوسرے کے منکر و مفہوم اور اسلوب کا پابند ہوتا ہے اس لیے ترجمے کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتے ہوئے انشاء پر ولازمی کا یہ بھی تنگ رہتا ہے اور کوئی ایسا مترجم جو بیک وقت اور یکساں طور پر دونوں زبانوں کا ذوق آشنا نہ ہو اور نظر و محسوس میں اپنا ایک بلند مقام نہ دکھتا ہو کامیاب نہیں ہو جاتا۔ مگر وہ مفہوم پر نظر رکھتا ہے تو سررشتہ اسلوب و نگارش ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور ترجمے کی زبان کے اسلوب و انشاء کے حسن و زیبائش کو توجہ کا مرکز بناتا ہے تو مصنف کے غلو و مفہوم اور اسلوب سے دور جا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں یہ بھی بہت کم ادیب کامیاب ہوتے ہیں۔ مولانا آزاد کا شمار ان مستثنیٰ شخصیات میں ہوتا ہے جو ایک مصنف کے انکار و مفہوم کی صحیح ترجمانی کے ساتھ اسلوب کے معیار اور نگارش کے حسن کو بھی ترجمے کی زبان میں نہ صرت برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسے چار چاند لگا دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کے حسن کی سحر انگیزی اور نگارش کی دل آویزی کا جو عالم ہم ان کی تحریر میں دیکھتے ہیں وہ ان کے ترجمے میں بھی موجود ہے۔

بعض ضمنی مباحث

اصل مباحث کے علاوہ بے شمار ضمنی انکار و مباحث بھی اس مقالے میں آگئے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے انکار بھی ہیں کہ مولانا کی کسی اور تحریر میں ان کی تلاش بے سود ہے۔ مثلاً ترکی میں قومی زبان کے رسم الخط کی تبدیلی کے اقدام کی سنگینی پر تبصرے میں مولانا کی فکر کا جو گوشہ پہلی بار تاریخ کی روشنی میں آیا ہے یا کم سے کم میرے مطالعے کے سفر یہ تمام پہلی بار میری نظروں نے دیکھا ہے۔ اس کے چند جملوں میں حیرت اور بہت آموزی کے کتنے ہی فقرے سمٹ آئے ہیں:

”حکومت ترکی نے حروف کی تبدیلی کا فیصلہ جن اصلاحی مقاصد کے تحت

کیا اس کی نسبت یہاں اظہار رائے کی ضرورت نہیں ہے لیکن کوئی

اصلاح کتنی ہی اہم ہو اگر اس کے علو کو مجوزاً نہ انتہا تک پہنچا دیا جائے گا
تو وہ اصلاح اصلاح نہیں رہے گی۔ بجائے خود ایک انسا دین جائے
گی حرمت کی تبدیلی کا کام بغیر اس کے بھی انجام پا سکتا تھا کہ عربی حرف
ملک سے جلا وطن نہ کر دیے جاتے اور عربی کتبوں کی طباعت کو مجرم
نہ قرار دیا جاتا۔" (ص ۵۴)

اسی طرح استنبول اور قونیہ کے کتب خانوں کی تاریخ ان کے اختصار کی کہانی، پھر دوبارہ ان کی ترتیب
کی، دوداد کی تفصیلات جو مولانا نے بیان کی ہیں، وہ اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقلاً اور دلچسپ
موضوع ہے۔ اسی طرح ابیرونی کی القانون المسودی کی جدول کی تدریس کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے
مولانا نے ابیرونی سے پہلے عربی میں فن جغرافیہ اور علم ہیئت کے آغاز و ارتقاء پر نظر ڈالی ہے۔ اس کے
بغیر ابیرونی کی تحقیقات کی علمی حیثیت کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس سلسلے میں عربی میں ہیئت کی
پہلی کتاب اس کی تصنیفی حیثیت، اس کے مباحث، اس کی خصوصیات، اس کی غلطیاں، ہندوستانی
کلب کا حساب، ہندی یگ اور مہا یگ، تبتہ الارض کی بحث، علم ہیئت کی مختلف شاخوں میں کام
کا ذکر، عربی میں دنیا کے پہلے نقشے کی تشکیل اور اس کی خصوصیات کا ذکر اور ہندی حساب کی غلطیاں، یہ
تمام مباحث ایسے ہیں جو اس مقالے کو ایک خاص معیار کی تحقیق اور تصنیف کا کارنامہ بنادیتے ہیں۔
اسی طرح علوم فلکیہ کی تاریخ کی یہ غلط فہمی کہ بہت سے ایسے لوگوں کو جن کا تعلق علم نجوم سے نہ تھا لیکن
انھیں نجومی سمجھ لیا گیا۔ اس بحث کا تعلق بھی مقالے کے خاص دائرے سے نہ تھا لیکن مولانا کے قلم کی
یہ خصوصیت کہ وہ دوران بحث میں اصل بحث کے علاوہ بہت سے ضمنی و ذیلی مباحث پر روشنی ڈالتے
ہوئے آگے بڑھتے ہیں اور آخر میں بحث کے تمام اطراف و جوانب کو سمیٹ کر پھر اسی نقطے پر لے آتے
ہیں، جسے وہ پہلے سے اپنے مقاصد تحریر کا مرکز قرار دے چکے ہوتے ہیں۔ اس مقالے میں مولانا کی یہ
خوبی متعدد مقامات پر نمایاں ہوئی ہے۔ مولانا نے بحث کو مختلف گوشوں اور سمتوں میں پھیلا پھیلا کر
سمیٹ لیا ہے اور قاری کے ذہن میں مطالب کے شیرازے کو کئی جگہ بکھیر دینے کے باوجود بحث کے
اصل نقطے کو نظر سے اوجھل نہیں ہو جانے دیا ہے۔

اصطلاحات کا استعمال

کسی علم و فن کی کتاب میں اصطلاحات کے استعمال سے اسلوب میں ایجاز و اختصار کا نئیں پیدا ہو جاتا ہے، لیکن ایک مصنف کے نظر و عبور کی یہ آزمائش گاہ بھی ہے۔ ایک اصطلاح کا غلط یا غلط محل استعمال تمام مطالب کو خبط کر دینے کے لیے بھی کافی ہوتا ہے۔ اس مقالے میں اصطلاحات کا استعمال مولانا کے اسلوب کی خوبی اور نظر و عبور کے ثبوت کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں کہ مولانا کو جغرافیہ اور ہیئت سے شروع ہی سے، لپسی تھی اور زندگی کے بعد کے کسی دور میں بھی شاید ہی وہ ان علوم کے مطالعے سے بے نیاز رہے ہوں۔ اس کا اندازہ کچھ اس مقالے کے مطالعے ہی سے لگایا جاسکتا ہے کہ مولانا نے جغرافیہ کی بہت سی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ نہایت اقلیت کے ساتھ اور بر محل استعمال کیا ہے۔ مولانا کی اس خوبی نے مقالے میں ایک خاص علمی شان پیدا کر دی ہے۔ اس سے اسلوب میں ایجاز کا حسن اور دلربائی کی خوبی بھی بڑھ گئی ہے۔

آخری نظر

الہیرونی کے بارے میں مولانا کی یہ پہلی اور آخری تحریر نہیں۔ جس طرح مولانا کا مطالعہ ان کی پوری زندگی میں پھیلا ہوا ہے اور ادبی زندگی کے آغاز سے آخر دور حیات تک الہیرونی اور اس کے علوم و افکار مولانا کے مطالعے کا موضوع رہے ہیں اسی طرح اس کا تذکرہ بھی مولانا کے قلم سے مختلف ادوارِ مباحثہ میں ہوتا رہا ہے۔ ۱۹۰۷ء میں الہیرونی کی تصنیف القانون المسودی کے مطالعے کے لیے بے چین نظر آتے ہیں لیکن اس کے لیے انھیں کامل دو سال کے شب و روز کا شمار کرنا پڑا۔ پھر جب انتظار کی یہ مدت پوری ہوئی تو کتب خانے میں لائبریرین کی حیثیت سے ان کے دوست بھی آچکے تھے۔ یہ دور انتظار و التواء ختم ہوا تب ۱۹۰۶ء میں القانون مولانا کے مطالعے میں آئی اور ایک مدت تک ان کے پاس رہی۔ الہال کی عبادات میں متعدد مضامین میں الہیرونی اور اس کے علوم و افکار کا ذکر یا حوالہ آیا ہے۔ سب سے آخر میں مولانا کے ادبی شاہکار غبار خاطر (آخری خط مورخہ ۱۹ ستمبر ۱۹۴۳ء)

میں دو مقام پر ابیرونی اور اس کی کتاب البند کا ذکر آیا ہے۔ ایک ہندوستان کے فنونِ لطیفہ سے عربوں کی عدم دلچسپی کے اسباب کے ضمن میں، جہاں مولانا نے ابیرونی کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ اس نے کتاب البند میں ہندوؤں کے تمام علوم و عقائد پر نظر ڈالی ہے، مگر موسیقی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، پھر اس تنازع کا خود ہی جواب بھی دیا ہے کہ غالباً اس تنازع کی وجہ کچھ تو یہ ہوگی کہ معلوم عقلیہ کے شوق و اشتغال نے اس کی بہت کم مہلت دہی کہ فنونِ لطیفہ کی طرف توجہ کرتے اور کچھ یہ بات بھی ہوگی کہ عربوں کا ذوقِ سماع ہندوستان کے ذوقِ سماع سے اس درجہ مختلف تھا کہ ایک کے کان دوسرے کی نواؤں سے بمثل آشنا ہو سکتے تھے۔ دوسرے جانوروں پر راگ کے اثرات کے ضمن میں ابیرونی نے کتاب البند میں راگ کے ذریعے شکار کے طریقوں اور بندروں پر راگ کے بعض مشاہد کی تاثیر کا ذکر کیا ہے۔ مولانا نے ابیرونی کی معلومات نقل کر کے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ زمانہ حال کا علم الجوان فقرہ سرائی کی تاثیر کی واقفیت تسلیم نہیں کرتا اور تاثرات کے مشاہدات کو دوسری سطحوں پر محمول کرتا ہے۔ آخر کے چند جملوں میں مولانا نے اپنے مطالعے کی دنیا کا ایک در پر کھول دیا ہے جس سے جہانِ کرم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ جہاں علم و فضل کا ایک گوشہ یہ بھی ہے۔ ♦♦

سر سید، ابوالکلام اور علی گڑھ

ضیاء الحسن فاروقی

سر سید کے طرز فکر کو ہم روایت سے بغاوت کا زاویہ نگاہ کہہ سکتے ہیں۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ زاویہ نظر مسلمانوں کی مذہبی و فکری تاریخ میں کوئی نئی بات نہ تھی مگر نقطہ نگاہ بھانہم کو راسخ الاعتقادی اور غیر راسخ الاعتقادی دونوں طبقوں میں کسی نہ کسی ردپ میں قائم ہے اس لیے اگر ہم یہ کہیں تو کچھ ایسی بے جا بات نہ ہوگی کہ سر سید بھی ان میں سے ایک خاص روایت کا سہارا لے کر انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی مذہبی روایات کو جانچنے اور فکری سطح پر جدید تہذیب کے پیلنوں کا جواب دینے کی ضرورت اور اہمیت کا احساس بیدار کرنا چاہتے تھے۔

سر سید نے مذہبی اصلاح کے رجحان کو جسے سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید نے ایک تحریک کی شکل دے دی تھی، بڑے اعتماد کے ساتھ اپنایا اور اپنی اصلاح و تجدید کی ہر گز تحریک میں اس طرح محوری حیثیت دی کہ اس میں تعلیمی مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہی۔ یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ سر سید میں فکر و عمل کی نئی راہ تلاش کرنے کا جذبہ کیوں پیدا ہوا؟ کیا یہ ان سیاسی تبدیلیوں کا صرف ایک رد عمل تھا جو ۱۸۵۷ء کے بعد رونما ہوئے اور کیا وہ ان تبدیلیوں سے واقفیتنا مرحوب ہو گئے تھے کہ انھیں اپنے ماضی کی روایات کے ایک بڑے حصے پر خرافات کا گمان ہونے لگا۔ ہمارے خیال میں نہ تو یہ رد عمل تھا اور نہ مرحوبیت بلکہ جدید دور کے فکری و تہذیبی پیلنوں کا گہرا احساس تھا۔ اسی احساس اور نوع پر نوع امکانات سے سمورنی صورت حال نے

ان کے طرز فکر کو بالکل بدل دیا اور انھوں نے یہ نکتہ پایا کہ جدید دور میں اگر ایک باوقار زندگی گزارنی ہے تو تہذیب کے پُرانے تصور کو بدلنا ہوگا۔

تہذیب کے کسی پُرانے تصور کو بدلنے کے لیے سماجوں کو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح و تجدید کے سخت مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ انیسویں صدی کے ہندوستان کے مسلم سماج کو ایک ایسے ہی سخت مرحلے سے گزرنا تھا لیکن اس راہ کی ایک بڑی مشکل یہ تھی کہ ایک برہمنی، غیر مسلم اور سماجی اقتدار کی قلمرو میں یہ راہ طے کرنی تھی، اور یہ اقتدار ایک ایسی تہذیب و تمدن کا ترجمان اور مبلغ تھا جس کی علمی، فکری، مذہبی، ادبی و فنی اور اخلاقی و مادی قدریں مسلم سماج کی اقدار سے بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کی عظمت اس بات میں ہے کہ انھوں نے وقت کی اس مشکل پر چلنے کا نظم کیا اور اس کے لیے ایک طرز فکر اور لائحہ عمل متعین کیا۔

بعض لوگ یہ کہہ کر سرسری گزر جاتے ہیں کہ تہذیب میں مذہبی اثرات بھی کام کرتے ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ عقیدہ علم و ہنر اور سماجی تنظیم تہذیب کے تین بنیادی عنصر ہیں اور یہ انسان عمل اور رد عمل، اخلاق، معاملات، معاشرت، تمدن، صرف اوقات، علوم و فنون اور سماجی و معاشی اداروں، غرض تمام انسانی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کی راہ متعین کرتے ہیں اور دوسرے عناصر مثلاً جغرافیائی، تاریخی، نسل اور لسانی خصوصیات کی آمیزش سے اعلیٰ درجے کی ثقافت کی تعمیر کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہاں یہ جان لینا ضروری ہے کہ تہذیب کا وہ صحن جسے ہم انسانیت کہتے ہیں عقیدے ہی کا رہن منت ہے۔ اسی سے اخلاق، معاملات اور معاشرت نکھرتی ہے اور اسی سے ہم میں "انسانیت اور وحشیانہ پن" میں تمیز کرنے کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ یہیں یہ بات بھی کہہ دی جائے تو مناسب ہے کہ ہر عقیدے کی کوئی نہ کوئی میٹافزکس (Metaphysics) ضرور ہوتی ہے، یعنی ہر عقیدے میں اورائیت کا ایک تصور ہوتا ہے۔

سرسید مسلم سماج کو "مذہب" بنانا چاہتے تھے اور ان کی وراثت کی یہ تھی کہ بقول ان کے:

"ہمارے یہاں تمام رہیں اور مادیں مذہب سے ایسی مل گئی ہیں کہ بغیر مذہبی

بحث کے ایک قدم بھی تہذیب اور انسانیت کی راہ میں نہیں چل سکتے۔۔۔

ہم مجبور ہیں کہ تہذیب و انسانیت اور جن معاشرت نکھانے میں ہم کو

مذہبی بحث کرنی پڑتی ہے۔^۱

یہ صورت نہ ہوتی تو کیا جدید علوم کی تعلیم کے رواج سے جو مغربی تہذیب کے پھیلاؤ کے ساتھ ترقی کر رہے تھے اور مغربی انکار کے تر جان تھے، ہندوستان کے مسلم معاشرے کی زمین پر جس میں مشرقی تہذیب کے خدوخال نمایاں اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے، جدید تہذیب کا پورا مغرب سے لاکڑوں کا توں لگایا جاسکتا تھا؟ ہمارے خیال میں اگر یہ ہو سکتا تو ایم۔ اے۔ او کالج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی کے ذریعے یہ کام پورا ہو چکا ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ ایم۔ اے۔ او کالج سربہ کے خواب کی ادھوری تعبیر تھی۔ کالج کے قیام کے لیے انھیں حالات سے معاہت کرنی پڑی اور مذہبی و تہذیبی اصلاح کا جو ایک بڑا کام انھوں نے شروع کیا تھا وہ جاری نہ رکھا جاسکا۔

اوپر کہا جا چکا ہے کہ سرسید کی ایک مشکل یہ تھی کہ انھیں مسلمانوں میں مذہبی و تہذیبی اصلاح کا کام ایک غیر مسلم حکومت کو "شرعی" جواز (Legitimacy) کا نہ بخش کر کرنا تھا اور حکومت ان غیر مسلموں کی تھی جن سے مسلمانوں کی کشاکش اور جنگ کی ایک تاریخ تھی۔ اب گویا نہ صرف مذہبی و تہذیبی روایت سے بغاوت کا مسئلہ تھا، بلکہ عالم اسلام میں مسلمانوں میں یورپ سے اور ہندوستان میں خاص طور پر انگریزوں سے مخالفت کی جو روایت تھی اس سے بھی بغاوت کا معاملہ تھا۔ اس لیے سرسید نے مسلمانوں کی مذہبی و تہذیبی اصلاح اور سیاست میں انگریزوں سے سمجھوتے اور تعاون کی آواز جب بلند کی تو علماء اور قدیم طرز کے لوگوں کے ایک بڑے طبقے کی طرف سے کسی نہ کسی شکل میں ان کی مخالفت ہونے لگی لیکن رفتہ رفتہ سیاست اور جدید تعلیم کے محاذ پر ان کے حامیوں کی تعداد بڑھتی رہی، لیکن ان حامیوں میں بہت ہی کم ایسے ہوں گے جنھوں نے ان کے مذہبی خیالات اور، بنی اصلاح کے کام کی تائید کی ہو۔

جدید ہندوستان کی تاریخ کا یہ واقعہ یادگار رہے گا کہ اصلاح مذہب و معاشرت سے متعلق سرسید کے خیالات کا اثر ایک تنگ نظر، متعصب اور مقلد خاندان کے ایک ایسے فرد پر پڑا جس نے کچھ عرصے تک سرسید کا مقلد اور متفقد رہنے کے بعد مذہب و سیاست میں اپنی راہ الگ نکالی اور سرسید ہی کی طرح اپنے طرز فکر اور فکر و عمل کے گہرے نقوش نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ میں بلکہ ہندوستان کی قومی تاریخ میں ہمیشہ کے لیے ثبت کر دیے۔ ہماری مراد مولانا ابوالکلام آزاد سے

ہے۔ مولانا نے اپنی ذہنی زندگی اور سرسید کے گہرے اثرات کا احترام بڑے کھلے دل سے کیا ہے۔

مولانا کی عمر ابھی چودہ پندرہ برس ہی کی رہی ہوگی کہ مطالعے کے کاروبار شروع " نے انھیں سرسید کی کتابوں اور تحریروں تک پہنچا دیا اور پھر خود مولانا ہی کے الفاظ میں :

”سرسید کی تصنیفات کا شوق بتدریج اس طرح دل دو مان پر بھا گیا کہ اب کوئی تصنیف ان کی تصنیف کے سامنے آنکھوں میں نہیں جمتی تھی۔ شوق نے ارادت و عقیدت کی شکل اختیار کر لی اور یہ ہوا کہ ایک حقیقت مند کی طرح جو اپنے شیخ و مرشد کے ملفوظات کے ایک ایک لفظ کو دل و جان دے کر خریدنا چاہے ان کی تصنیفات کا ہر ورق و صفحہ میں نے نہایت جدوجہد کر کے حاصل کیا۔“^۲

”سرسید کی تصنیف کے مطالعے نے علوم جدیدہ سے نصرت آشنا کیا بلکہ ان کا شائق و گرویدہ بنا دیا تھا۔ میری زندگی اب چل نہیں رہی تھی بہرہ رہی تھی۔ تمام قدیم چیزیں حقیر و ذلیل ہو چکی تھیں۔ علوم جدیدہ (یہ ترکیب سرسید مرحوم ہی کی ہے) اور ہر وہ چیز جو ان کی طرف منسوب ہو، میرا قلب و ذہن کے لیے بمنزلہ مسعود کے تھی۔“^۳

سرسید ہی کی طرح مولانا کے کاروانِ فکر کی پہلی منزل دہلیت ہی کی پیش آئی تھی، یعنی پہلے تعلیم کی زنجیروں سے ان کے پاؤں آزاد ہوئے اور آزادیِ فکر کی منزل آئی۔ لیکن ابھی اُس نے بے قید و مطلق العنانی کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات پیدا ہو رہے تھے اور قلب و ذہن کی دنیا ایک اضطراب و شدید بے چینی کی زد میں تھی کہ ٹھیک اسی ذہنی کیفیت کے دوران سرسید کی تحریروں ان کی نظر سے گزریں تو بالکل ایک نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی اور جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے کہ ایسا محسوس ہوا:

”کوئی بھی اسلام کی اصلی حقیقت یا سرسید کی اصطلاح میں ’حقیقت‘ اسلام سے آشنا نہیں۔ قرآن کے اصلی معارف اور مذہب کی اصلی

تعلیمات تو وہ ہیں جن کے چہرے پر سے تیرہ سو سال بعد اس بعد اعظم
(جیسی کہ اس وقت کی بول چال تھی) یعنی سرسیدؒ نے پردہ بنایا ہے۔

مولانا آزاد پر سرسید کے علوم و معارف کا اثر اتنا غالب تھا کہ وہ انھیں مجتہد مطلق کا
مذہب بنے لگے تھے اور یہ خیال بھی ہوا تھا کہ کیوں نہ سرسید کے مسلک پر ایک نئے علم کلام کی تدوین کی
جائے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ فوجیان آزاد پر سرسید کا یہ اثر بس تھوڑے ہی دن رہا۔ اس نے
نہ اپنے کہ سرسید کا مسلک اسی اندرونی منطق کے لحاظ سے ایک وہیں شخص کو جو اپنی قدیم طرز کی
تعلیم اور بروٹی مذہب سے مطمئن نہ ہو اور حقیقت کی تلاش و جستجو کے لیے ذہنی طور پر آمادہ ہو اسی
طرح لے جاسکتا تھا جہاں عقیدے سے متعلق ایسے سوالات کا سامنا جوتا ہے کہ عقیدہ کی دُنبیا
توڑاں ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس میں دو تین نکات ایسے اہم ہیں کہ ہم
مولا اسی کی زبانی انھیں سناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”سرسید کے مسلک نے پوری طرح تمام کھپلی خوش اعتقادیوں اور تعلیمی
عقائد بچا دیں۔ سب اکھاڑ دیے تھے اور ذہن کو دادی مذہب میں ہر طرح
کی آزادی و جلالی کا خوگر بنادیا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شکوک و کاوش نے مزید
دست اختیار کر لی اور سرسید کی بلند پروازیوں کا تھمہ دینے سے درمانہ رہ گئیں۔
”سرسید کی رہنمائی نے اس منزل تک پہنچا دیا تھا کہ اہل مذاہب کے
کے تمام دعوے اس رنگ و شکل میں جو عام طور پر تسلیم کیے جاتے
ہیں، محض وہم و خیال ہیں اور اصلیت کچھ دوسری ہے۔

لیکن اب یہ منزل سامنے آئی کہ عقائد کے جتنے حصہ کو سرسیدؒ موانع
چاہتے ہیں وہ بھی وہم و خیال نہ ہو! وجود باری، ذات و صفات، بقائے
روح، وحی و الہام، نبوت، شرائع و ادیان، کیوں نہ یہ سب بھی ناقابل
تسلیم و اقرار ہوں؟۔۔۔۔

”نی الحقیقت خواہ کھائے اسلام ہوں، مثلاً شیخ اور غارالبی یا موجودہ
دور کے متکلمین ہوں جیسے سرسیدؒ اس بات میں وہ بھی اسی سرحد پر

ہیں لیکن پیرائے بیسان ایسا اختیار کرتے ہیں جو معاملے کو زیادہ پریشان
اور زیادہ غیر مارتہ اور دردناک بناتا ہے۔۔۔۔ اور روشن خیالی اور مثبت فلسفہ
اپنی کوئی ذاتی ورمیانی ہستی نہیں رکھتا۔ فکری وجود صرف وہی ہے:
انکار و اقرار، یہ تیسری راہ چاہتے ہیں، اور وہ محال ہے۔ ۵

چنانچہ تلاشِ حق کی اس منزل میں اساساتِ ادیان و شرائع، مولانا کے یہاں تطبیقِ عقل و
نقل کے معیار پر ٹھیک نہیں اُترے اور وہ انکار کر بیٹھے اور پھر کوئی آٹھ نو برس آزادی، منکر، عقلیت
اعتراف، انکار و الحاد اور فسق اعمال کی گھاٹیوں اور وادیوں میں بھٹکنے کے بعد مولانا کو اپنی منزل مقصد
مل گئی جب یکایک کسی غیبی ہاتھ نے انھیں ایک نورانی فہم و بصیرت کی روشنی میں لاکھڑا کیا اور ان پر
یہ حقیقت روشن ہوئی:

”مذہب اور عقل کے میدان الگ الگ ہیں اور دونوں کی ایسی پوزیشن
نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالفت کچھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی
جائے۔ ماورائے اور محسوسات کی راہ ہم اور اک سے مل کر سکتے ہیں مگر
مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لیے ہمارے پاس صرف
جذبہ ہے، اور یہ بڑی بھول ہے کہ چاندی سونا تولنے کے کانٹے سے
سے ہوا اور روشنی کا ذرن معلوم کرنا چاہیں۔“ ۶

اسی بات کو انھوں نے قلعہ احمد نگر کے قید خانے میں ۱۹۴۲ء میں اس طرح کہا:

”علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے۔ مدعیان
علم کی خامکاریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں
کی ہے۔۔۔ علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے۔ مذہب ماورائے
محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائروں کا تعدد ہوا مگر تعارض
نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماوراء ہے ہم اسے محسوسات سے معارض
سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدہ و نگاہ اندیش کی ساری دراندیشیاں
شروع ہو جاتی ہیں۔“ ۷

مولا آزاد نے اپنی کئی کتابوں میں کہیں نام لے کر اور کہیں اشارے سے سرسید کی زبان فہمی کے معیار پر اظہارِ خیال کیا ہے، مثلاً ترجمان القرآن میں وہ سرسید اور ان کی طرح کے لوگوں کے بارے میں مندرجہ ذیل تفسیری کوششوں سے متعلق لکھتے ہیں :

”انھوں نے کوشش کی کہ قرآن کی تصریحات کو ان کے نظریوں کے مطابق (مطاببات) کے مطابق کر دکھائیں۔ مطابق جو نہیں سکتی تھیں اس لیے ہر طرح کا تجوز و تکلف جو لغت و زبان سے کیا جاسکتا ہے، مانرزاں کیا گیا اور یہی سمجھ کر یہ تمام قطع و برید چند سالوں کے بعد یکسر بیکار ہو جانے لگی۔“ ۵

انھوں نے تذکرہ میں ایک فہمی دلچسپ بات یہ لکھی ہے :

”شک و شبہ کا فتنہ خود اس تیزی سے نہیں آتا جس قدر شک و شبہ دور کرنے والے اسے ہلاتے ہیں۔ ہمیشہ مدعیانِ تطبیق عقل و عقل و دوج نہبات و شکوک نے ایسا ہی کیا ہے۔“

اس سلسلے میں انھوں نے معتزل کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

”ہمارے زمانے میں بھی بعینہ یہی صورت پیش آئی ہے جس پر آج ہم کسی نے غور نہیں کیا، ابھی : قوشمناؤں میں نئے علوم کی بنا پر کوئی نیا چچا پھیلا تھا، نہ شک و شبہات پیدا ہوئے تھے، محض چند لوگ تھے جنھوں نے : تو یورپ کی کوئی زبان پڑھی تھی، نہ علومِ مادیہ سے واقفیت حاصل کی تھی۔ صریح سنی سنائی باتوں اور مقلدانہ جوشِ عقیدت اور خنِ ظن پر یورپ (دعوتِ ماینب الیہ) سے اپنے جی میں شکوک و شبہات پیدا کیے اور پھر بھی پکارنا شروع کر دیا کہ علومِ جدید نے اسلام کا خاتمہ کر دیا۔۔۔ اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ اسلامی عقائد میں از سر نو ترمیم و ترمیم کی جائے، پچھلے کیل پڑنے نکال کر ایک نیا کارخانہ ڈھالا جائے :

خواہم کہ دگر بت کہہ سازند حرم را

نتیجہ یہ نکلا کہ مشکوک و شبہات خود تو ابھی نہیں آئے تھے مگر ان لوگوں نے بلا واسطے بھیج کر بلا ہی لیا اور یہ کہہ کہہ کر کہ انگریزی تعلیم یا فقہ و جہاں مذہب کو خیر باد کہہ دیتے ہیں، پچ پچ پوری نئی نسل کو مشکوک و شبہات میں غرق کر دیا۔ کیا کوئی شخص آج ثابت کر سکتا ہے کہ جس زمانے میں سر سید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے تو اُس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے جو انگریزی پڑھ کر دہری ہو گئے تھے اور ان کی گراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کریں؟ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ جوڑ کر مشیت کی تھیں کہ ہماری خاطر مایل الجاہلین و تحریک الفاسین و انتہا المطالبین کا فتنہ تازہ کر دیجیے؟“ ۱۱

مندرجہ بالا مباحث سے شاید یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ قرآن کریم کے ترجمہ و تفسیر کے سلسلے میں سر سید اور مولانا آزاد کے فکر میں کس قدر اصولی مناسبت اور کس قدر اختلاف تھا۔ اسی طرح حدیث کے سلسلے میں بھی ان دونوں کے خیالات میں خاصی موافقت تھی لیکن مولانا آزاد کے یہاں ہمیں نسبتاً ایک مختصراً روئے ملتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ سر سید نے محدثین کی خدمت حدیث کو سراہا نہ ہو، انھوں نے محدثین پر رحمت بھیجی ہے، ان کے لیے دعائے خیر کی ہے کہ انھوں نے جہاں تک ان سے ہو سکا، کسی نے کم اور کسی نے بہت زیادہ اس بات کی کوشش کی کہ صحیح روایتوں کو جمع کریں۔ علماء نے ان کی برہمابری کی محنت و مشقت کو نرا ج عقیدت پیش کیا، ان کی کتابوں کو قبول کیا، ان کی شرحیں لکھیں اور ان کے مشکل مقامات کے حل کرنے میں بڑی عرق ریزی کی لیکن ان تمام محاسن کے باوجود بقول سر سید محدثین کی ساری کاوشوں کا دار و مدار راویوں کے معتبر ہونے پر تھا۔ تعجب ہے کہ ان مزدگوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ حدیث کی جانچ کریں کہ وہ صحیح ہے یا غیر صحیح، اس کے مضمون کے لحاظ سے بھی کریں۔ انھوں نے لکھا کہ ”ہمارے نزدیک حدیثوں کی محنت کا مدار نسبت راویوں کے زیادہ تر درایت پر منحصر ہے۔“ ۱۲

سر سید نے حدیث پر کئی مضامین لکھے اور انھوں نے درایت کے اصول پر اتنا زور دیا

ایروں کی سند و ثقاہت کا روایتی مرتبہ مجروح ہوتا محسوس ہوا۔ یہ وہی رحمان تھا جس نے قتل و قتل کی تطہیر کو لازم قرار دیا تھا۔ اس رحمان میں خطہ یہ تھا کہ شرعی مسائل میں حجت حدیث کی حیثیت کم ہو جاتی لیکن مولانا آزاد نے اس معاملے میں بھی ایک توازن راہ اختیار کی۔ اس سلسلے میں قولہ ہمیں ان کی تحریروں میں ملتا ہے اسی بنیاد پر یہ بات کہی جا رہی ہے ان کا مقدمہ تفسیر در البیان دونوں ضائع ہو گئے اور چھپ نہ سکے جن میں مولانا نے وعدہ کے مطابق حدیث کے موضوع پر کھل کر لکھا ہو گا یا لکھنے کا ارادہ کیا ہو گا۔ ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد اس معاملے میں سرسید سے متفق ہوں گے کہ حدیث بے سند یا ضعیف یا مشتبہ کو حدیث نہ سمجھا جائے اور مذہبی باتوں میں سے داخل نہ کیا جائے اور یہی مسلک جسکی نقبائے جہدیں کا تھا البتہ مولانا نے صومعہ صائر سے حدیث کی ایمانی اہمیت پر زور دیا اور ان کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ دعوت اسلام کی معرفت لے لیے قرآن کریم اور پیغمبر اسلام کی زندگی، دونوں کا مطالعہ اور دونوں میں حور و فکر ضروری ہے حدیث کی روایتی اہمیت ذرا بھی کم ہوئی تو حدیث کے سلسلے میں تشکیک راہ پڑ سکتی ہے اور پھر اسلامی تعلیمات کی فہم کا ایک بنیادی وسیلہ کمزور ہو کر رہ جائے گا۔ البتہ اللہ اور البلاغ میں مولانا نے حجت حدیث کے قیام و ثبات کے لیے احادیث کی شرحیں و لاؤیز انرازمیں بیان کیں اور بر ملا کہا کہ روایت کی سنت لی تصدیق اگر قتل سے نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ روایت یکسر غلط ہے یا موضوع ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ:

ہم بجا وہ سرحد ہے جہاں باوجود اتحاد مقصد و اصول (مجھے آج کل کے مصلحین مذہب سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ ان لوگوں کا یہ حال ہے کہ جس حدیث اور جس روایت کو اپنے خود ساختہ معیار عقل سے ذرا سا الگ پاتے ہیں 'معنا' اس سے انکار کر دینے کے لیے بے چین ہو جاتے ہیں۔ ... حالانکہ اگر انھیں علوم دینیہ کے حصول کا موقع ملا ہوتا اور علم و فن پر نظر ہوتی تو وہ دیکھتے کہ اسی مقصد کو اصول فن کے ساتھ چل کر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا ضرورت ہے کہ ان روایات کی تغلیط محض اس وجہ سے کر دی جائے کہ وہ عقل میں نہیں آتیں۔" ۱۳

ایسا نہیں ہے کہ مولانا روایت کے متن و اسناد کو جانچنے کے حق میں نہیں تھے۔ انھوں نے جامع بخاری اور جامع مسلم کے دوسرے جالیح پر ترجیح کی وجہ بتائی ہے اور یہ کہا ہے کہ قرآن کے بعد دین کی ان کتابوں میں جو انسانوں کی ترتیب دی ہوئی ہیں، سب سے زیادہ صحیح کتاب جامع بخاری اور جامع مسلم ہے۔^{۱۵} لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

”اس تیرہ سو برس کے اندر کسی مسلمان نے بھی راویان حدیث کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا ہے، نہ امام بخاری و مسلم کو معصوم تسلیم کیا ہے کسی روایت کے لیے بڑی سے بڑی بات جو کہی گئی ہے وہ اس کی صحت ہے، ’عصمت‘ نہیں ہے، اور ’صحت‘ سے مقصود صحت مصلوٰۃ فن ہے، نہ کہ صحت قطعی و یقینی مثل صحت قرآن۔ پس ایک روایت پر صحت کی کتنی ہی جہیں لگ چکی ہوں، لیکن بہر حال غیر معصوم انسانوں کی ایک شہادت اور غیر معصوم ناقہوں کا ایک فیصلہ ہے۔ ایسا فیصلہ ہم بات کے لیے مفید سمجھ ہو سکتا ہے، مگر یقیناً قطعیات کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی ایسا ہوگا کہ کسی راوی کی شہادت یقینیات قطعہ سے معارض ہو جائے گی تو یقیناً اپنی جگہ نہیں ملیں گے، غیر معصوم کو

اپنی جگہ چھوڑنی پڑے گی۔“^{۱۵}

سر سید اور مولانا آزاد دونوں تقلید کے خلاف تھے کہ وہ تقلید کے بے پک قانون کو مسلمانوں میں اصلاح و تجدید کے کام کی راہ کا سب سے بڑا روڑا سمجھتے تھے۔ یہاں یہ بحث دراز کار ہوگی کہ مسلم معاشرے میں تقلید کا قانون کب اور کیوں رائج ہوا، بس ہمیں اس تاریخی حقیقت کو دیانت داری سے مان لینا چاہیے کہ تیرہویں صدی سے لے کر اٹھارہویں صدی کے وسط تک مسلم معاشرے ذہنی جمود اور تہذیبی انحطاط میں مقید رہے۔ اس مرحلے میں عرب دنیا میں یہ جو ابن تیمیہ اور محمد ابن عبدالوہاب اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے اپنے اپنے طور پر اصلاح و تجدید کی کوششیں کیں انھیں ہم مستثنیات میں کہہ سکتے ہیں، مجموعی اعتبار سے مسلم معاشروں میں تقلید اور جمود ہی کی حکمرانی رہی انیسویں صدی میں سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید اور پھر سر سید نے تقلید کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان میں سر سید نے اسے تحریک کی شکل

سے دی چنانچہ ان کے اصلاحی پروگرام میں مجموعی اقبال سے تقلید مذہب کے لیے کوئی گنجائش نہیں
ہی۔ انھوں نے بار بار اور صاف صاف یہ بات کہی :

”اگر لوگ تقلید کو نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث
سے حاصل ہوتی ہے، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے غریب
کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے
گا۔ اسی خواہش نے مجھ کو براہِ گنتہ کیا ہے جو میں نے ہر قسم کی تعقیقات
کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔“

مولانا آزاد ”حال کے علوم سے مذہب کے مقابلے“ کی بات تو نہیں کرتے اس لیے کہ علم اور
مذہب کے دائرہ کار الگ الگ ہیں۔ لیکن ان کا پورا طرز فکر سرسید کی طرح تقلید کا مخالف ہے
اور انھوں نے فکر و عمل کے ہر گوشے میں کوراۃ تقلید کی تباہ کاریوں کی طرف مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے
اور کہا ہے کہ یہ تقلید ہی ہے،

”جس نے علم و بصیرت کی راہوں سے (تحقیق) دور کر دیا ہے۔ حتیٰ کہ
اب معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ... (تجھاری) معاشرتی اور
اجتماعی زندگی قفل ہو رہی ہے کیوں کہ اس کی ضرورتوں کے مطابق
احکام نافذ نہیں ملتے اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدد ہی میں منحصر رکھ لیا
گیا ہے۔“ ۱۶

سرسید ہی کی طرح وہ قرآن و سنت سے روشنی حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں :

”قرآن کا مطالبہ غور و فکر کا ہے نہ کہ تقلید کا پس جو شخص قرآن کے
مطالب میں غور و فکر نہیں کرتا وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرتا اور پھر
جب قرآن کے لیے کہ وحی الہی ہے، تدبیر ضروری ہوا تو کیوں کر یہ بات جائز
ہو سکتی ہے کہ کسی مجتہد اور امام کی تحقیق میں تدبیر ضروری نہ ہو؟ اور اہل علم
کے لیے ضروری ہو کہ اردوئے تقلید سے اطاعت ختم کر دیں؟“ ۱۷

مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی اصلاح سے متعلق سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد کے طرزِ فکر

میں کافی مائل تھی، یہاں طرز فکر ہم نے کہا ہے، مگر نہیں۔ لیکن سیاست میں فکر اور طرز فکر دونوں میں ان کے یہاں بڑا اختلاف تھا۔ یہاں یہ بات کہہ دی جائے تو اچھا ہو کہ مولانا آزاد سرسید اور شبلی دونوں سے بہت متاثر تھے، لیکن سیاست میں وہ شبلی کے خیالات سے زیادہ قریب تھے۔ ہیں مسلم ہے کہ شبلی سرسید کے بعض مذہبی خیالات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن سیاست میں تو ان کی راہیں بالکل مختلف تھیں۔ سرسید کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن شبلی کانگریس کے ہمنوا تھے شبلی سرسید کی خدمات کے مترن تھے، لیکن ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے قیام کے بعد سرسید کے خیالات میں رفتہ رفتہ ایسی تبدیلی محسوس ہونے لگی جو برطانوی سامراج سے قومی وقار سے گزر کر کھڑے اور دوستی کی طرف لے جاتی تھی۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ اس میں رنج و انسوس سے بھرے اس رد عمل کا عنصر بھی ہو سکتا ہے جو اردو ہندی اور انسداد کاؤ کشی کے تھنیوں کے سلسلے میں ان پر ہوا تھا، اس میں مسلمانوں کی تسلیم کے کام میں ان کے گہرے اشتغال اور علی گڑھ کالج کی کامیابی اور ترقی کے لیے انگریزی حکومت پر ان کا مکمل انحصار و اعتماد کے ریتے کا بھی دخل ہو سکتا ہے۔ اس میں سرسید کے انگریز دوستوں اور کالج کے انگریز پرنسپل اور اساتذہ کی پس پردہ ریشہ دو انیاں بھی ہو سکتی ہیں جو اس لیے غالباً ہوں گی کہ انگریز حکومت کانگریس کی طرف سے جس میں ہندوستان میں ابھرتے ہوئے متوسط طبقے (خاص طور پر ہندوؤں میں) کے مطالبات اور اتحادی سیاست کی بات ہوتی تھی، نظر مند تھی اور ہندوؤں کے مقابلے میں اب مسلمانوں کی طرف نگرانی سے دیکھ رہی تھی، کانگریس سے مسلمانوں کو روکنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں خلیج پیدا کر کے کسی منسوب قومی تحریک کے امکان کو ختم کرنے کی اس پالیسی میں ۱۸۸۰ء کے بعد خلافت عثمانیہ سے متعلق برطانوی سامراج کی کوئی چالیس پچاس سالہ روایتی ڈپلومیسی میں تبدیلی کے رجحان کا بھی ہاتھ ہو سکتا ہے۔ غرض کوئی وجہ ہو یا مذکورہ اور دوسرے اسباب پر مشتمل ایک مجموعی عامل کا اثر، شبلی کو سرسید کی کانگریس مخالفت کا رویہ پسند نہ تھا۔ انھیں بہر حال اس رویے کے پیچھے سامراج کے انگریز ایجنٹوں کا ہاتھ نظر آتا تھا۔ ان کا یہ احساس ان کے درج ذیل اشارے سے واضح ہے :

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشن سید مروج خوش آمد تو نہ تھی

ہاں مگر یہ ہے کہ تحریک سیاسی کے خلاف
ان کی جرات تھی اور دھمکی آمد تو یہ تھی

والہنا آزاد نے جب ہندو برس لی عمر میں اپنا اہوار سال لسان الصدق نکالا ۲۰۱۱ نومبر
۱۹۱۱ء تو اس کے مقاصد میں سیاسی نوعیت کی کوئی بات نہ تھی۔ بس سوشل اینگارم، عربیہ کی
آنی اور علم و ادب کے صحیح ذوق کی ترویج و اشاعت اس کا مقصد تھا۔ یہاں تک کہ اصول نے
انہی دستان میں اسلامی حکومت کے آخری دور کے عیش و عشرت کے زمانے اور انگریزوں کی حکومت
کے دور کو "تمدن سلطنت" کے تہذیب و حکومت کے دور سے تعبیر کیا تھا اور اس زمانے کے اجراء سے
بچنے بھی وہ برطانوی شہنشاہ کی تاجپوشی کے موقع پر ایک مدعو تہذیبیہ لکھ چکے تھے۔ لیکن یہ باتیں
اس وقت کی ہیں جب ان کے عنفوان شباب کے ابتدائی ماہ و ایام تھے اور ایسا گناہ ہے کہ نہ بہت
دیر پہلے ان کی سیاسی بات میں بھی ان کے خیالات میں کوئی جھجکاؤ نہیں تھا۔ لسان الصدق ۲۰ جنوری
۱۹۱۱ء کی اشاعت میں وہ سرسید کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتے ہیں کہ کانگریس ہندوؤں
سے قائم کی ہے، وہی اس میں شریک ہیں اس لیے جماعت کو نیشنل کہنا محض ایک دھوکا ہے بلکہ
ماہینے بعد مئی ۱۹۰۷ء کے شمارے میں وہ انڈین نیشنل کانگریس کے عنوان کے تحت اس کے برعکس
جذبات منعقدہ بمبئی کے بارے میں اس انداز سے خبر دیتے ہیں جیسے اب انھیں اس کے نیشنل ہونے پر
کوئی شبہ نہ تھا اور یہ کہ اس جماعت سے انھیں خاص دل چسپی ہو گئی تھی۔ اس مختصر سے وقفے میں
سیاسی خیالات میں تبدیلی کے یہ آثار اور پھر جلد ہی ۱۹۰۷ء میں بنگال کے انقلابیوں سے ان کے
گہرے تعلقات کی داستان ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آخر سال ڈیڑھ سال کے عرصے میں مولانا
سے یہاں اس سیاسی انقلاب حال میں جہاں کسی دنیوی منفعت کے بجائے سراسر بہانہ کا زیاں ہی
تھا، ان عوامل کا ہاتھ تھا۔ ان کی سیاسی زندگی کا یہ باب ابھی تلاش و جستجو کا محتاج ہے۔

سرسید اور علی گڑھ کی تعلیمی خدمات سے متعلق لسان الصدق کے ایڈیٹر کے خیالات اور
تاثرات ہمیں رسالے کے اگست و ستمبر ۱۹۰۷ء کے شمارے میں بھی ملتے ہیں جس میں مولانا آزاد نے
"مڈلن ایجوکیشنل کانفرنس علامہ ممبئی اور مرحوم سرسید احمد خاں" کے زیر عنوان لکھا تھا اور نواب
نہاۃ اللہ خاں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

”نواب صاحب اگر لیڈر بننا چاہتے ہیں تو اس طرح ان کو کامیابی نہیں ہو سکتی، وہ اس شخص کی مثال پیش نظر رکھیں جس نے برسوں کی محنت میں یہ کر کے دکھلادیا کہ قوم کے بچے ہمدرد ایسے ہوتے ہیں... سرسید کا ہم پر کوئی ذاتی احسان نہیں ہے۔ سرسید نے ہم کو ملک و دولت نہیں دے دی۔ پھر ہم کیوں اس کے فدائی ہو رہے ہیں صرف اس لیے کہ اس کے کام ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کی تعریف کریں، اس کی تعریف ہماری ذاتیات میں داخل ہوگئی ہے اور ہماری زبان اس کی ستائش سے بند نہیں ہو سکتی۔“

اس دور میں مولانا آزاد پر سرسید کے گہرے اثر کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے بار بار جدید علوم کے حصول کی پُر زور اپیل کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اُردو میں علمی اور فلسفیانہ کتابوں کا ترجمہ تیزی سے کیا جائے۔ انھیں یہ یقین تھا کہ جدید تعلیم سے ان کے ہم مذہبوں میں فرسودہ خیالات سے آزاد ہونے کا جذبہ بیدار ہوگا۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا آزاد نے بعض اسلامی مکلوں کی سیاحت کی اور وہاں سے واپس آنے کے تین چار برس بعد انھوں نے ۱۹۱۲ء میں اہلِ اہل نکالا۔ ہرملیٰ سے ایک میٹری ہفتہ وار جس نے اُردو صحافت اور ملک و ملت کی سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ یہاں اس بات کے بتانے کی ضرورت نہیں کہ مولانا نے اس اخبار میں سرسید اور اس جہت کے جسے وہ علی گڑھ پارٹی کہتے تھے یا سیاسی خیالات کے خلاف کس کس طرح آتش فشاں کی اور کیسے کیسے انداز میں مسلمانوں کو مسلم لیگ سے دامن بچانے اور سیاسی محکوم سے آزاد ہونے کی جدوجہد میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی تحریک کے وہ حامی تھے لیکن وہ شبلی اور وقار الملک کی طرح ایک آزاد یونیورسٹی چاہتے تھے، اور سرسید کے اس خیال کے حامی تھے کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ یہ تمام باتیں افسانہ و رافسانہ ایک طویل داستان ہے جسے اہلِ اہل و البلاغ کے صفحات میں ہم پڑھ سکتے ہیں۔

یہاں ہم اس کی بھی ضرورت نہیں سمجھتے کہ تفصیل سے لکھیں کہ کس طرح مسلم یونیورسٹی کے

نیام کی تحریک نے بالآخر ایک مقامی اور غیر الحاقی یونیورسٹی پر توجہ مرکزی کر لی۔ رومن حالات میں اس دور میں ماہ قبل 'خلافت اور نان کو آپریشن کی سیاسی تحریکوں کے پر زور محرکوں کے دوران اکتوبر ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کی ایک آزاد یونیورسٹی مل گئی تھی۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے قائم ہوئی۔ جامعہ ملیہ کے بانیوں میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی تھے۔

اس کے بعد ملک میں قومی اور ملی سیاست دونوں مختلف نشیب و فراز سے گزرتی رہی اور ہندو مسلم اتحاد جس کے مولانا آزاد پر جوش موید اور مبلغ تھے، اور کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین مخالفت جس کے لیے تحریک آزادی کے آخری دس برسوں میں دو خاص طور پر سخت آزمائشیں آئیں تھیں، ان کے یہ دونوں خواب خراب شدہ تعبیر ہو سکے۔ تحریک پاکستان کے شباب کے دور میں جب مولانا آزاد کی قیادت سے مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے 'انکار کر دیا تھا' اور علی گڑھ یونیورسٹی پر مسلم لیگ کا یوراقبضہ ہو چکا تھا، اس وقت اس فیصلہ کن گھڑی میں علی گڑھ ریویو کمیٹی پر یونیورسٹی کے طالب علموں کے ایک مخصوص گروہ نے دوسروں کے بہکانے سے مولانا کے مخالفت بڑی نازیبا اور افسوس ناک جذباتیت کا مظاہرہ کیا تھا لیکن مولانا نے فراخ دل کے ساتھ ان طلباء کو مدد کر دیا تھا۔

۱۹۴۷ء میں ملک کی تقسیم ہوئی اور دو آزاد مملکتیں، ہندوستان اور پاکستان وجود میں آئیں۔ پھر اس آزادی اور تقسیم کے بعد کے خونی فسادات میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جو گوری یہاں اس المناک داستان کو دہرائی ہے۔ اور یہ بات بھی ہمیشہ بافتادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ بتایا جائے کہ آزادی سے پہلے آٹھ دس سال ہماری اس یونیورسٹی پر کیسے گزرے تھے اور پھر آزادی اور تقسیم کے بعد وہاں کی حالت کیا تھی۔ بس یہ سمجھ لیجئے کہ کتنے اتر چکا تھا، خار باقی تھا... اور اب محمد نہ سرزد ہو رہا تھا اور نہ جوش و خروش، ہر طرف ایک مہیب سا ناخوش و دہرا اس کی ایک فضا جس میں یونیورسٹی کے درو دیوار کھڑے بزمِ رقت کے ہنگامہ ہائے شوق کا سوگ مناتے محسوس ہوتے تھے؟^{۱۹}

ایسے میں مولانا آزاد نے ڈاکٹر ذاکر حسین کو آمادہ کیا کہ وہ جامعہ جھڑک ہندوستانی مسلمانوں کے ایک بڑے ادنیٰ اداریے، ایک قطعی، علی اور تہذیبی روایت جو ۱۸۵۷ء کے بعد اس ملک میں مہذبہ کے تعاون کے مطابق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی تمام تہذیبوں اور حوصلوں سے عبارت

تھی، اور مذہبی، معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں ان کے پیرو مرشد کی اس زندہ اور شاندار یادگار کو انتشار اور تباہی سے بچائیں اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہندی مسلمانوں کی اس عظیم الشان درسگاہ کو ترقی دیں۔

علی گڑھ سے مولانا ابوالکلام آزاد کے گہرے تعلق اور مخلصانہ جذبے کا بہترین ترجمان ان وہ مشہور خطبہ ہے جو انھوں نے ۲۰ فروری ۱۹۴۹ء کو اس یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں پڑھا تھا، ہم چاہیں گے کہ اس موقع پر دو تین اقتباس، قدرے طویل، اس خطبے کے آپ کے سامنے پڑھ دیں۔ اس یونیورسٹی سے مولانا نے اپنے چھتیس سالہ ربط و تعلق کا ذکر کرتے ہوئے اور اس ادارے کے بانی سر سید احمد خاں مرحوم کی سیاسی جمود کی قیادت کے حوالے سے جس کا بار انیسویں صدی کے آخری پچیس سال میں انھوں نے اٹھایا تھا، مولانا نے کہا تھا :

”میں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا ہی میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو تحریک آزادی میں حصہ لینا چاہیے۔۔۔ اس لیے یہ لازمی امر تھا کہ میں اس سیاسی رہنمائی پر تنقید کروں جس کی قیادت سر سید احمد خاں مرحوم نے کی تھی اور علی گڑھ پارٹی جس کی نمائندہ تھی۔ چنانچہ اس سیاسی مسئلے پر میرے اور اس پارٹی کے درمیان تصادم ہوا۔ اس مخالفت کو اس کے اراکین نے اس سیاسی پالیسی کے بانی کی مخالفت سمجھا اور کچھ لوگوں کے خیال میں تو میں سر سید احمد خاں مرحوم اور علی گڑھ کا دشمن تھا۔

”لیکن ان بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس میں شک نہیں کہ میرے نزدیک سر سید احمد خاں سے سیاسی قیادت میں سنگین اور ناشائستہ غلطیاں سرزد ہوئیں، لیکن اسی کے ساتھ میں ان کو انیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں سمجھتا تھا اور آج بھی سمجھتا ہوں۔۔۔

”اس بات کو چھتیس سال گزر چکے ہیں، لیکن میں جب بھی اس

زمانے کے واقعات پر غور کرتا ہوں تو اس مسئلے پر نظر ثانی کئے جا آج بھی مجھے کوئی جواز نہیں ملتا۔ اس وقت بھی میرا خیال تھا اور آج بھی ہے کہ سرسید تعلیمی اور سماجی عظیم مصلح تھے لیکن سیاست میں ان کی غلط قیادت نے بہت سی خوابیاں پیدا کیں اور جس سے ہمیں بہت نقصان پہنچا ہے۔ لیکن آج یہاں میرا مقصد ان کے سیاسی ردِ عمل پر تبصرو کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیمی مصلح سرسید احمد خاں کی یاد کو عزت و عقیدت پیش کرنا ہے جنہوں نے ہندوستان کی جدید تعلیم کی بنیاد رکھی۔

اس کے بعد مولانا آزاد نے اپنے خطبے میں مذہب، تعلیم، سماجی زندگی، زبان، ادب اور صحافت پر سرسید کی مصلحتوں کو ششوں اور غلطیوں کو انائی کے گہرے اثر کا ذکر کیا اور کہا کہ سرسید مرحوم کے سیاسی رویے میں "فرد پرست سیاست کا معمولی سا تاثر بھی نہیں تھا۔ ان کی سرگرمیوں، یہاں تک سیاست میں بھی ہندو مسلمان برابر کے شریک تھے۔ وہ تمام عمر ہندو مسلم اتحاد کے حامی رہے۔" پھر انہوں نے سرسید کے اعلیٰ تعلیمی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ان کو بخیرے ہوئے الفاظ میں ان کی شخصیت اور کارناموں کا اعتراف کیا:

"سرسید نے علی گڑھ میں ایک کالج ہی قائم نہیں کیا بلکہ وقت کے جدید تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسے دانشوری اور ثقافت کا مرکز بنادیا۔ اس طبقے کا غور سرسید تھے اپنے زمانے کے بہترین دانشور ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر ان کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ سیر خیال میں شاید ہی کسی رسالے نے اس نسل کو اتنا متاثر کیا جو جنت، ان کے رسالے تہذیب الاخلاق نے کیا ہے۔ درحقیقت اسی رسالے نے جدید ادب کی بنیاد ڈالی اور زبان کو علمی مجدد خیالات کے اظہار کے قابل بنایا اور شاید ہی مسلمانوں میں کوئی ایسی ادبی شخصیت ہو جو اس طبقے سے متاثر نہ ہوئی ہو۔ جدید دور کے بہترین مسلمان ادیبوں نے یہاں سے توانائی حاصل کی۔ یہاں مسلم فکر کی تحقیق، تفسیر اور تجدید کے داستان درج،

میں آئے... یہ علی گڑھ ہی تھا جہاں اصلاحی تحریکیں پایہ تکمیل کو پہنچیں۔ اس کا شمار ہندوستان کے ان مقامات میں ہے جہاں نئے ہندوستان کی تعمیر میں رہبری کی گئی۔ انیسویں صدی ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کا دور تھا اور علی گڑھ اس کا سب سے بڑا مرکز۔

اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ سرسید احمد خاں کے انتقال کے بعد علی گڑھ کی بہت سی امتیازی خصوصیات باقی نہیں رہیں اور یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد علی گڑھ کاغذ کی عظیم الشان روایات کی توسیع و ترقی نہ ہو پائی، مولانا نے اساتذہ و طلباء دونوں سے کہا:

"بہر حال آپ کو یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عظیم الشان درجہ آپ کا ہے اور آپ ہی لوگ ہیں جنہیں علی گڑھ کے شاندار ماضی کی روایات کی تجدید کرنا ہے۔ یہ کہتے جو آپ کا اسٹریٹیجی اہل کی دیواروں پر کندہ ہیں، ہو سکتا ہے کہ وقت کے ساتھ دھندلا جائیں مگر وہ کہتے جو علی گڑھ نے ہندوستان کے جدید دور میں کندہ کیے ہیں وہ کبھی نہیں دھندلا سکتے۔ مستقبل کے سورج علی گڑھ میں جدید ہندوستان کی تعمیر کے افقہ تابش کریں گے۔"

یہ سب سن کر کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ آواز سرسید مرحوم کے کسی حقیقی شاگرد اور علی گڑھ کے بچے اولڈ بوائے کی آواز نہیں ہے؟ اسی خطبے میں مولانا نے علی گڑھ کو نئے تعلیمی، علمی، سیاسی اور تہذیبی مسائل کی طرف بڑی جاں سوزی سے توجہ دلائی ہے اور بڑے قیمتی مشورے دیے ہیں۔ انھوں نے یہ امید کی ہے کہ علی گڑھ اپنی زندگی کے نئے دور میں "اسلامیت اور اسلامی تاریخ کے مطالعہ و تحقیق کی روایت کو زندہ کرے گا اور یونیورسٹی میں علم کے ہر شعبے میں تحقیق اور علم کی جستجو کا ماحول پیدا ہوگا۔ انھوں نے بدلے ہوئے حالات میں طلباء کا حوصلہ بڑھایا اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ مستقبل کا خیر مقدم کرنے اور بڑے بلند انداز میں مستقبل کے مسائل اور امکانات کی طرف کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور آنے والے زمانے کی آواز سننے کی تلقین کی۔ انھوں نے کہا:

"ایک تعلیمی ادارہ جس کا ماضی اتنا شاندار رہا ہو، اس کا مستقبل بھی

اتنا ہی شان دار ہونا چاہیے۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کی ذہنی حالت کیا ہے؛ میں نہیں جانتا کہ مستقبل کے کون سے رنگ آپ کے سامنے ہیں؛ کیا یہ دروازوں کے بند ہونے کا پیغام دیں گے یا نئے دروازوں کے کھلنے کا جن کے وسیلے سے آپ اپنے تجربات سے نئے مناظر سے روشناس ہوں۔ مجھے علم نہیں کہ آپ کے سامنے کون سے مناظر ہیں، لیکن میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ میں نے کون سے منظر دیکھے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آپ سوچیں کہ وہ دروازے جو کھلے ہوئے تھے اب بند ہو چکے ہیں، مگر میں نے دیکھا ہے کہ جو دروازے مغلل تھے، وہ اب کھل گئے ہیں۔۔۔

فتاوت است میاں شنیدن من و تو

تو بستن دروں فتح باب می شنوم

حواشی

- ۱۔ تہذیب الاخلاق
- ۲۔ عبدالرزاق طبع آبادی: آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ، دہلی، ۱۹۵۸ء، صفحہ ۱۵۲
- ۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۷
- ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۲-۳۸۱
- ۵۔ ایضاً، صفحات ۶-۴
- ۶۔ عبدالرزاق طبع آبادی: ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰ء
- ۷۔ ابوالکلام آزاد: قبا، خاطر، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۷ء، صفحات ۴۱-۴۰
- ۸۔ ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء
- ۹۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ، سہتیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۴
- ۱۰۔ مقالات سرسید، حصہ اول، (مرتبہ مولانا طہیل پانی سی)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء، صفحات ۵۸-۵۹

۱۱- ایضاً

۱۲- ابوسلمان شاہجہانپوری کی تالیف مولانا ابوالکلام آزاد (مکتبیت منسوخ و محدث) میں غلام رسول بر
کا مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد کا تصور حدیث اور ان کی خدمات" ادارہ تعصیف و تقصیر، پاکستان
کراچی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۱۶

۱۳- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴۰۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مولانا شبلی کی وفات (۱۹۱۴ء) پر لکھتے ہیں جو تقریبی جملہ ہوا تھا، اس میں شبلی کی جہت علمی و ادبی پر جو تقریر کے دوران تدوین علوم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا تھا: "مصر و حلف موضوع و فضاء مضمون کے لحاظ سے" بلکہ طرز تعصیف و ترتیب، ضبط مطالب اور حسن تقسیم و تنظیم کے لحاظ سے بھی تاریخ اسلام میں بہترین کتاب جمع بخدا کی گئی ہے اور کوئی اسلامی تعصیف اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ امام بخاری کے بعد قیام اصحاب صلاح، جامعین معجم و مساند نے نئے نئے اسلوب مطالب پیدا کیے مگر کوئی کتاب جمع بخدا تک نہ پہنچ سکی اور یہ میں محض حدیث کی قدیم خوش اعتقاد کی بنا پر نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ یقین کیجیے اس فن تعصیف کو پیش نظر رکھ کر جو ترقی یافتہ علمی زبانوں میں آج پایا جاتا ہے، میں نے علی وجہ البصیرہ یہ رائے قائم کی ہے: "البلاغ" ۱۹۷۰ء، ص ۲۴ دیکھ

۱۹۱۵ء (حوالہ ابوسلمان شاہجہانپوری، بحوالہ مطابق، صفحہ ۱۱۸)

۱۴- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۸۶-۸۵

۱۵- ترجمان القرآن، جلد سوم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴۰۱

۱۶- ترجمان القرآن، جلد چہارم، سہ ماہیہ اکادمی، دہلی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۴

۱۷- لسان الصدق، جلد ۱، نمبر ۲۰، نومبر سنہ ۱۹۷۳ء

۱۸- ضیاء المبین فاروقی، شہید جتو، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۴۷

۱۹- رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ اس وقت یونیورسٹی کے بعض سربراہان و حضرات میں سے ایک نے یوپی کے چیف منسٹر کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ وہ اس یونیورسٹی کو لکھنؤ حکومت کے قعر میں لے لیں اور اس کو لے وقت میں دہلی کے بعض نیم سرکاری اکابر کی طرف سے پیش کش عام تھی کہ یونیورسٹی حکومت ہند کے حوالے کر دی جائے۔ دیکھیے جلد ۱، ڈاکٹر صاحب، مکتبہ جامعہ، دہلی، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۲

آزاد کی زندگی کا ابتدائی دور۔ سرسید کا اثر

آتش ہندس سن ڈگلز / ترجمہ۔ مظہر مہدی

اپنی زندگی کے اواخر میں آزاد نے یہ قبول کیا کہ سرسید سے انھوں نے انگریزی سیکھے اور سائنس اور ادب کا مطالعہ کرنے کی تحریک حاصل کی حالانکہ وہ اس سے قبل ایک زبان میں ذہنی دار شخص کا ذکر کیے بغیر ہندو واقعات کی جانب اشارہ کرتے ہیں جنھوں نے ان کی فکر میں انقلاب برپا کر دیا۔ بہر حال یہ واضح ہے کہ ان پر سرسید کا زبردست اثر تھا آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی کا حصہ بعنوان "سرسید کی تقلید کا دور" اس طرح شروع ہوتا ہے: "اچانک ایک نئی راہ سامنے آئی۔ میرا اشارہ سرسید کے مصنفات کی طرف ہے۔ چونکہ اس واقعے نے میرے عقائد و افکار کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے اس لیے میں زیادہ تفصیل سے بیان کروں گا۔"

چند نئی اردو کتابیں منگواتے وقت آزاد نے اسلام پر سرسید کے ایک دو مختصر چھپے ہوئے خطبے منگوائے اور ان خطبوں نے ان کو اسرسید کے ایڈس کاموں کی طرف توجہ کی۔ تب انھوں نے تہذیب الاخلاق کی پہلی تین جلدیں تفسیر القرآن کی پہلی جلد اور اس کے بعد بتدریج سرسید کی تمام تصنیفات منگوائیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان سے ان کی ایک ایسی وابستگی پیدا ہو گئی کہ کوئی بھی دیگر تصنیفات ان سے مقابلہ نہ کر سکیں۔ وہ بالکل فریاد ہو گئے اور ہر صبح کو چاٹ گئے۔

آزاد کہتے ہیں کہ وہ ان مراحل سے گزرے جیسا کہ ان کے "والد مرحوم کہا کرتے تھے کہ اگر ابھی لی موجودہ ترتیب یوں ہے کہ پہلے ولایت پھر ہجرت"۔ اپنی زندگی کے اس دور میں وہ جن ذہنی کیفیتوں

سے گزرے ان کی انھوں نے مندرجہ ذیل نشان دہی کی ہے:

- ۱۔ تقلید و رسوم کی بندشیں ٹوٹ چکی تھیں۔
- ۲۔ تقلید آباد و اجداد کے تمام نقوش اگر مٹ نہیں چکے تھے، گو بہت مدد پر چکے تھے۔
- ۳۔ لیکن آزادی فکر نے ابھی کوئی ملحقہ حالت حاصل نہیں کی تھی۔ شکوک و شبہات نے نئے اٹھ رہے تھے۔ گرد و پیش میں اس کے دفع کی قوت نہ تھی، بلکہ ضعف کی وجہ سے اور براہِ انجمنگی جو رہی تھی۔ اکثر حالتوں میں شکوک فتح مندرہ تھے۔ مطالعے کی وسعت انھیں بڑھا رہی تھی اور نئے نئے میدان بھی کھل رہے تھے۔
- ۴۔ جب ان کی طبیعت قدرتی طور پر اور نفسیاتی اعتبار سے پوری طرح کسی نئی حالت کے لیے تیار و مستعد تھی اور سرسید کی تصنیفات ان کی نظر سے گزریں، تو بالکل نئی دنیا نظر کے سامنے آگئی۔

آزاد نے چھ ماہ کے اندر سرسید کی تمام تصنیفات پڑھ ڈالی تھیں اور مکمل طور پر گور ہو گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے تمام سابقہ معتقدات سے سخت نفرت کرنے لگے اور شرمندہ تھے کہ صرف چھ ماہ قبل ان پر اعتقاد تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ 'دائیت' کے مرحلے سے گزر چکے تھے اور اب تمام انھیں مکاتب اور فرقوں اور ان کے منافقوں کو حقارت کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان میں سے کوئی بھی اسلام کی صداقت یا سرسید کے لفظ میں 'ٹھیک' اسلام کو نہیں جانتا تھا۔ آزاد کا اب یہ خیال تھا کہ اس 'عظیم مجدد' نے قرآن کی اصل روح اور اسلام کی اصل تعلیمات کو ۱۳ برسوں کی گمنامی کے بعد پھر سے پیش کیا ہے۔

آزاد کے لیے یہ بیان کرنا مشکل تھا کہ وہ کس حد تک سرسید کے نقشے میں سرشار تھے۔ انھوں نے کہا کہ وہ ان کی بت کی طرح پریش کرتے تھے۔ ایک تقلید جو ذکر انھوں نے دوسری اختیار کر لی تھی۔ اس کی تمام ظریفی انھوں نے بعد میں دیکھی، یہ کسی عجیب بات ہے کہ انسان تقلید سے کبھی باز نہیں آتا۔ ترک تقلید کے نام پر وہ جن شخصیتوں کی عزت کرتا ہے، انہی کی تقلید شروع کر دیتا ہے! سرسید کے نقشے میں وہ کس طرح سرشار تھے اس کی تشریح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے حالی کی لکھی ہوئی سرسید کی سوانح حیات جاوید کا کس طرح انتظار کیا جس کا آڈر انھوں نے 'اڈیٹیو شاپ' علی گڑھ کو بھیجا تھا۔ ہر ڈاک کو اشتیاق سے دیکھتے رہنے کے بعد حسبِ آلاخ انھیں اس کتاب کا پارسل ملا تو انھوں نے اسے ڈاک کے ہاتھ

جے جین لیا اور اس کا پیرہ ادا کیے بغیر دوڑتے ہوئے اور چلے گئے اور اس کو پڑھا شروع کر دیا۔ انھوں نے دو راتوں میں ہزار صفحے کی پوری کتاب ختم کر ڈالی۔ یہ واقعہ ۱۹۰۱ء کا ہے جب وہ مرت تیرہ برس کے تھے ۲۔

سرسید کا ابتدائی اثر اپنے خانوادہ مذہب سے آزاد ہونے کی جدوجہد کو تعاون دینے میں اور ان کا قابل قبول مذہبی پوزیشن دینے میں تھا۔ اپنے نئے رہنما کی پرستش میں ان کا جوش و خروش جبریت انگریز نہیں ہے۔ ان کی تربیت نے ان میں اختیار کرنے کی صلاحیت کو پروان نہیں چڑھنے دیا تھا۔ ان کے والد نے جس طرح کے جبر و استبداد کا ماحول قائم کر رکھا تھا اس میں ان کا کوئی اپنا رد عمل نہیں تھا۔ آزاد ذہنی اعتبار سے پرجوش اور جذباتی طالب علم تھے اور سرسید میں ان کو اپنی ضرورتوں کا جواب مل گیا۔ سرسید کے اثر کا دوسرا غامض یہ ہوا کہ اس نے ان میں جدید علم کے حصول کا جذبہ پیدا کیا جب ان کے خیالات میں ہنگامہ خیز عقل پختہ تھی تب وہ تمام پرانی چیزوں کو حقیر سمجھنے لگے اور اردو فارسی اور عربی زاجم میں جتنی بھی جدید کتابیں حاصل کر سکتے تھے کوئیں۔ جب انھیں مزید کتابیں ہندوستان میں نہیں مل سکیں تو انھوں نے یہ کتابیں قاہرہ اور بیروت سے منگوائیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جدید علم پر عربی میں شائع شدہ تقریباً ہر کتاب انھوں نے پڑھ رکھی ہے۔ یہی ایک ایسا مقصد نظر آتا ہے جس کی خاطر انھوں نے اپنے والد کے مریدوں کے مالی تعاون کا فائدہ اٹھایا۔ ان مریدوں نے ان کی کتاب کے پارسلوں کا بے ادا کیا جو با اوقات بیکڑوں روپے ہم پہنچ جاتے تھے۔ جب یہ خاندان ۱۹۰۱ء میں عارضی طور پر بمبئی چلا گیا تو وہاں دکانوں میں فارسی اور مصری کتب کی دستیابی کے سبب کتابوں کے حصول کا بہتر موقع ان کے ہاتھ آگیا ۳۔

آزادیہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے سرسید سے تحریک حاصل کر کے پہلے پہل انگریزی سیکھنی شروع کی۔ انھوں نے کچھ اہم کتابیں پڑھیں تھیں اور جوں ہی وہ پڑھنے کے لائق ہوئے وہ اردو اور فارسی ترجموں کو سامنے رکھ کر انگریزی بائبل پڑھنے لگے۔ نعت کی مدد سے انگریزی اخبارات پڑھنا دوسرا مرحلہ تھا۔ آخر کار وہ تاریخ اور فلسفے کا انگریزی کتابیں پڑھنے لگے۔ یہ سچ ہو سکتا ہے کیوں کہ آزاد کی زندگی کے اواخر میں ان کے اپنے ذاتی کتب خانے میں انگریزی کی بہتری کتابیں یقیناً جمع تھیں۔ حالانکہ وہ انگریزی سمجھنے کا دعویٰ کرتے تھے لیکن اسے روانی کے ساتھ بولنے پر وہ متاثر نہیں تھے۔ حتیٰ کہ اپنی

زندگی کے آخری دنوں میں بھی وہ ایک مترجم کی مدد سے کام چلاتے تھے۔ زندگی کے اس ابتدائی مرحلے میں آزاد نے شاید انگریزی اور یورپی تصنیفات کے اردو یا عربی تراجم پڑھتے تھے۔^۹

سرسید نے اس لڑکے کی دلچسپی اس کی اسلامی وراثت کے ان چند پہلوؤں میں بھی پیدا کی جن پر گھر میں اس کی تربیت کے دوران زور نہیں دیا گیا تھا۔ ان میں معتزلہ شامل تھے۔ یہ وہ ابتدائی فرقہ تھا جو سرسید کے بیشتر اخلاقی نظریات کا منبع تھا۔ علی گڑھ میں سرسید کے رفیق اور جانشین منٹو نے معتزلین کے جواب میں سلسلے وار مضامین لکھے جن میں انھوں نے کہا کہ سرسید کا خیال یہاں نہیں تھا بلکہ احوال الصفا اور معتزلین کے یہاں یہ خیال پائے جاتے تھے۔ ان کو پڑھ کر آزاد نے غصہ کیا کہ معتزلین اور سرسید اپنے اپنے دور میں ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے معتزلین پر دو قصوں میں ایک کتاب لکھنے کا منصوبہ بنا رکھا تھا لیکن پہلا حصہ ختم کرنے سے قبل ہی اس منصوبے میں ان کی دلچسپی نہیں رہی۔^{۱۰}

اسی طرح آزاد حالانچ پہلے انزالی کی طرف متوجہ رہے تھے لیکن سرسید نے پھر سے ان کی دلچسپی پیدا کر دی۔ مولوی عبدالوحید خاں کی دلچسپی اور اپنے والد کے ایک خط میں ایک حوالے نے پہلے پہل ان کو انزالی کی منہاج العابدین کا ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ انزالی کی مضمون منیر و کبیر پر سرسید کے تبصرے نے آزاد کو اس کام کا عملی تجربہ کرنے پر آمادہ کیا۔ گو کہ ان کے لیے یہ کام مشکل تھا لیکن وہ اسے اپنا کام سمجھتے تھے جس سے وہ واقعی مطمئن تھے۔ انھوں نے الجام العوام اور المنقذ من الضلال بھی پڑھی تھی۔ موزع الذکر میں ان کی خصوصی دلچسپی تھی کیوں کہ یہ ایک سوانحی کام تھا جس میں انزالی کے مذہبی شکوک اور تلاش حق کی تفصیلات درج تھیں۔ انھوں نے بعد میں تہافتہ الافلاسہ مشکوٰی اور ابن رشد کا لکھا ہوا اس کا رد بھی۔ انھوں نے اس عظیم کام کا تجربہ شروع کر دیا لیکن اس کو بھی نامکمل چھوڑ دیا۔^{۱۱}

آزاد پر سرسید کا اثر اتنا عظیم تھا کہ وقتی طور پر دوسرے (اثرات) مکمل طور پر ماند پڑ گئے تھے، جن کی اہمیت کی انھوں نے اپنی زندگی میں بعد میں قدر کی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ ان کے پس منظر میں ایک اہم شخص رہے تھے کیونکہ ان کے والد نے ان کے خاندان کے ایک فرد سے تعلیم حاصل کی تھی۔ ان کے والد خود کو اس خاندان کا شاگرد سمجھتے تھے۔ آزاد نے اپنے والد سے شاہ ولی اللہ کے موضوع پر بات چیت کی تھی اور اپنے دینی مطالعے کے سلسلے میں شاہ کے دو کاموں عقد العید اور الانصاف فی بیان سبب اختلاف

برصے کی کوشش کی تھی۔ لیکن انھیں دشواری پیش آئی۔ جب ان کا مطالعہ ہر چکات وہ ان کو کچھ سکے۔
دشادہ ولی اللہ کو بچنے کی کوشش کر رہے تھے کہ سرسید کی تصنیفات میں جو ہو گئے جو دوسری تمام
بیبیوں پر غالب آگئیں۔ بہت بعد میں ان کی فکر پر شاہ ولی اللہ کا اثر ظاہر ہوا

التار کے ساتھ بھی یہ معاملہ پیش آیا۔ نئے عربی ادب کے مطالعے کے دوران آزاد، التار، باندہ
۱۰ ساتھ دیکھتے رہے اور جدہ کی کتاب رسالت التوحید بھی پڑھی تھی۔ لیکن وہ اس وقت سرسید پر ایمان
نے کا مضبوط بنارہے تھے جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی امید کر رہے تھے کہ جدید علم الکلام پیش کرنے
لی جیسی بھی کوششیں کی گئیں ان میں صرف سرسید کا عیاب ہوئے۔ تاہم انھوں نے التار کی تحریف
نی ۱۱ مالاگو وقتی طور پر ان کے ذہن پر سرسید غالب رہے لیکن التار نے گہرا تاثر قائم کیا۔

آزاد اس کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ تحریری اسلوب میں سرسید ان کے دائل تھے۔ ان دنوں
کے اسالیب پر جن اصحاب کی نظر ہے انھیں یہ بات آسانی سے نظر نہیں آتی لیکن ایک مختصر مدت تک
آزادی یہ تمت ضرور تھی کہ وہ بھی سرسید ہی کی طرح مضامین لکھتے تھے۔ انھوں نے دو حصوں میں سرسید کے
علم الکلام پر ایک بڑی کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اول ان کی فکر کا ایک مضلم حاطہ اور دوم ان کی
تصنیفات کی ترتیب۔ اس سے سرسید کے ایک بڑے مضمر کے طور پر ان کی حیثیت قائم ہوجاتی۔ آزاد کی
تیسری دوسری اسکیموں کی طرح یہ بھی کوئی شکل اختیار نہ کر سکی لیکن انھوں نے نبوت پر معجزات کے
ذیل نبوت نہ ہونے پر اول ان کے اصول پر کہ خدا کے مذہب اور فطرت میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا
ہے ایک لمبا مضمون لکھنا شروع کر دیا تھا۔ ۱۲

لسان الصدق میں ایک مضمون جس نے تنازعے کی صورت اختیار کر لی وہ تھا حالی کی حیات جاوید پر
آزاد کا تبصرہ۔ اس میں انھوں نے سرسید کے ادبی اسلوب اور مذہبی نظریے کے مترضین سے ان کا
دفاع کیا تھا۔ سرسید کے خیالات پر وہ جس حد تک تفریق تھے اس پر بعد میں انھیں الجھن ہوئی اور انھوں نے
ان مترضین سے اتفاق کیا۔ جب ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کی بینک میں حالی کی آزادی سے مذاکرات
ہوئی تو انھوں نے یہ مجمع اغوا نہ لگایا کہ اس لڑکے کی عمر پندرہ یا سولہ سال ہے۔ لیکن جب انھیں بتایا گیا کہ
۱۰ لسان الصدق کا مدیر ہے تو انھوں نے سمجھا کہ ان سے مذاق کیا جا رہا ہے۔ وہ اس وقت بہت خوش ہوئے
جب انھیں معلوم ہوا کہ یہ سچ تھا۔ آزاد نے ایسی نیک نامی حاصل کر لی تھی۔ ۱۱

آزاد نے شیخ محمد عبدہ پر بھی ایک مضمون لکھا جو شبلی کی ایک رپورٹ پر مبنی تھا۔ شبلی سے عبدہ کی ملاقات مصر کے سفر کے دوران ہوئی تھی۔ وہ ان کی روشن خیالی سے متاثر تھے اور اس کو ان پر افغانی کے اثر سے مضروب کرتے تھے۔ آزاد لکھتے ہیں کہ عبدہ کی بہت ہی عمدہ کتاب رسالت التوحید کے چند اقتباسات ترجمہ کر کے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے حالیہ شمارے میں شائع کیے گئے تھے اور یہ حال ہی میں المنار میں ان کی کنٹری کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ عمدہ جدید ضرورتوں کے پیش نظر قرآن مجید کی اہمیت و افادیت بیان کر رہے تھے۔ بالآخر سلمان الصديق میں 'ہندو' نیشنل کانگریس پر ان کا ایک مختصر مضمون دلچسپی کا باعث ہے کیوں کہ وہ خود ہند میں کانگریس کی سیاست میں شریک تھے۔ شروع کے ان دنوں میں آزاد 'سرسید کے اس موقف کی حمایت کرتے تھے کہ کانگریس ایک ہندو تنظیم تھی اور اپنے نام کی تسبیح نہیں تھی۔ بہر حال چند ماہ بعد انھوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے عنوان سے ایک مختصر مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ حقیقت بیان کی کہ اس سال کے اجلاس کے صدر فیروز شاہ متہ ایک پارسی ہونے والے تھے۔^{۱۵}

حالانکہ آزاد کی زندگی کے اس مرحلے میں سرسید کا اثر غالب تھا تاہم دوسروں کا اثر قبول کرنے میں یہ مانع نہیں رہا۔ مثلاً اس دور میں آزاد نے پہلے بائبل پڑھا، عیسائیوں سے رابطہ رکھا اور عیسائیت سے متعلق قارئین کا مطالعہ کیا۔

اپنی نوجوانی کی مذہبی تدبیروں کے بیان کے دوران آزاد احمدیہ تحریک کے رہنما مرزا غلام احمد سے ملاقات کی غرض سے اختیار کردہ ایک سفر کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس کا مقصد بظاہر ہر نئے مذہبی خیال سے خود کو واقف کرانے کی خواہش کی تکمیل تھا۔ لیکن آزاد نے مرزا کے ساتھ مذہبی بحث میں اُلجھنے سے انکار کر دیا۔ آزاد کہتے ہیں کہ وہ اس وقت سرسید کی اطاعت و نابت قدی سے کرتے تھے اور اس سبب سے مرزا کے پیغام میں ان کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔^{۱۶} اس وقت یہی بات آزاد پر دیگر اثرات — دواتی یا جدید، عرب یا ہندوستانی، مسلم یا عیسائی — کے بارے میں صادق آتی ہے۔ ان پر اس قسم کے متعدد اثرات کے دروازے کھلے ہوئے تھے اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ ان کی زندگی کے اواخر میں اہم بھی رہے ہوں۔ لیکن اس وقت سرسید کا اثر غیر معمولی تھا۔

اس سلسلے میں آزاد کا بیان ہم سے کہ یہ نشہ ان پر کب تک طاری رہا۔ ایک مقام پر وہ کہتے

یہ کہ ان پر "خار" چھانے سے قبل مکمل ایک سال تک "نشر جاری رہا۔ یہ ۲۰-۱۹۰۱ء کا زمانہ رہا ہوگا۔ لیکن ایک سال کی حد بھی صحیح ہو سکتی ہے اگر وہ اس دور کا ذکر کرے جس میں انھیں سرسید کی تعلیم میں مکمل ذہنی سکون میسر ہوا ہو مطلقاً اس کے بعد آنے والے زمانے کے جس میں ان کے جفاکارانہ تعلق، پھیل چلی ہوئی تھی۔ خود ان کی اپنی شہادت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر سرسید کا "نشر لسانِ صدق" ۴-۱۹۰۳ء کے عہد سے ۱۹۰۶ء تک سوار رہا جب وہ امرت سر میں اخبار "ذیل کی طوط" متحریر ہوئے جس کا مجزوی سبب یہ ہے کہ اس اخبار کے مالک شیخ غلام محمد بھی سرسید کے پیرو تھے۔ آزاد کے اندلی مدرسوں میں جو بعد کا مرحلہ آتا ہے وہ یقیناً اس عہد میں شامل ہو جاتا ہے جس میں وہ سرسید کے زیر اثر رہے۔

جب آزاد اپنے والد کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ مذہب سے جدید انحراف میں پہلے وہابیت کا مرحلہ ہے پھر نچو پیتا کا اس کے بعد وہ کہتے ہیں :

"ہجرت کے بعد تیسری قدرتی منزل، جو الحادِ قطعی کی ہے، اس کا وہ ذکر نہیں کرتے تھے، اس لیے کہ وہ ہجرت ہی کو الحادِ قطعی سمجھتے تھے، لیکن میں تسلیم کرتے ہوئے اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ تیسری منزل الحاد ہے اور ٹھیک ٹھیک مجھے یہی پیش آیا۔۔۔۔" ۱۵

یاد رہے کہ ایک سال کے بعد پیش آیا :

"لیکن اس کے بعد ہی غار شروع ہو گیا۔ چنانچہ وہ منزل نمودار ہو گئی، جو اس منزل کے بعد قدرتی طور پر پیش آنے والی تھی۔ عقائد و کلام کے انہماک، مذہبی عقائد و ارکان کے بحث و نظر اور اختلافات و مشابہ کے مطالعہ و نظر کا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت میں از سر نو ایک نئے اضطراب کی ابتدا ہو گئی، گویا یہ درمیان کا سکون، جو سرسید کی تقلید سے پیدا ہو گیا تھا، محض ایک فریبِ ذہن تھا، اور اس کے نیچے دل کا کوئی اطمینان موجود نہ تھا۔" ۱۶

آزاد نے کہا کہ سرسید نے ان کے پرانے اعتقادات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا تھا اور ان کے شکوک و شبہات کو اظہار کی آزادی دے دی تھی۔ اب انھوں نے عقائد کے ان حصوں پر بھی جن کو سرسید برقرار رکھنا چاہتے تھے، حرکت کی۔ آزاد نے خود سوال کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بھی دہم و خیال ہوں، وجود باری، ذات و صفات باری، بقائے روح، وحی و الہام، نبوت، شرائعِ اویان کیوں ناقابلِ تسلیم نہیں ہو سکتے۔ سرسید نے ان تمام امور پر ان کے اعتقادات کو اس طرح کمزور کر دیا تھا کہ ان کو بالکل ہی مسترد کرنا مشکل تھا۔^{۲۱}

اس سے قبل ان کا خیال تھا کہ... مذہبی اعتقادات درست تھے جو عقائد اور سائنسی حقائق کے مطابق تھے۔ وہ ابن رشد اور سرسید سے متفق تھے کہ قرآن اس خیال کا حامی ہے کہ سنتہ اللہ اور قانونِ فطرت میں تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب وہ یہ محسوس کرتے تھے کہ اس نظریے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ اگر مذہبی عقیدے کی بنیادوں کو مندرجہ بالا معیار پر پرکھا جائے تو وہ کھڑے نہیں اتریں گے۔ مثال کے طور پر "روشن خیالی" اب یہ کہہ سکتی تھی کہ نبوت اس خوبی سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ جو متنازعہ و فرست اور حسنِ سیرت رکھنے والے افراد کو دی جاتی ہے تاکہ وہ ان چیزوں کا ادراک کر سکیں جو عام طور سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جو معاملہ نبوت کا ہے وہی معاملہ دیگر تمام بنیادی اعتقادات کا ہے۔ انھوں نے کہا کہ ابن سینا، الفارابی یا سرسید جیسے علمائے اسلام "کوئی واقعی درمیانی ہستی نہیں" رکھتے۔ "فکری وجود صرف دو ہی ہیں، انکار و اقرار۔ یہ تیسری راہ چاہتے ہیں" اور وہ محال ہے۔^{۲۲}

اس مقام پر آزاد کے ذہنی عمل کی ضرورت جانچ پڑتال کرنی چاہیے۔ ایسا کہنا میری نا واجب ہے کہ سرسید نے پرانے قسم کے عقیدہ اور بے عقیدگی کے درمیان کوئی دوسرا متبادل نہیں چھوڑا کیوں کہ سرسید ایک سچے مسلمان رہے۔ یہ کہنا بھی نامناسب ہے کہ انھوں نے بغیر کسی ثبوت کے اپنے اس نظریے کو پیش کیا کہ "درک آن گاؤ" اور "ورڈ آن گاؤ" میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید نے عہدِ وسطیٰ قسم کی ملایانہ دلیل پیش نہیں کی جس کی شاید آزاد کو تمت تھی۔ لیکن سرسید کا علمِ الکلام اس عقیدے پر مبنی تھا کہ اُمی خدا کی کار فرمائی فطرت میں بھی موجود ہے جس نے نبیوں کے ذریعے اپنی بات پہنچانی۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد کی حالت نفسیاتی طور پر اس ناراضی بچے جیسی تھی جو گھر سے بھاگ کر ایک لمحے کے لیے تو خوش تھا لیکن بعد میں خون زدہ ہو گیا۔ یہ چودہ سالہ لڑکا اکیلے کھڑے ہونے اور

زاد: طور پر خود سے سوچنے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہ تھا۔ وہ پرانی آمریت کے تحفظ کا خواہاں تھا۔ دینی
 قضا سے ایسا غمگس ہوتا ہے کہ جو چیز ان پر پوری طرح حاوی ہوگئی تھی وہ تھا خدا کا اپنی تخلیق میں
 بہت ہی زیادہ مستغرق ہونے کا خیال حتیٰ کہ انھوں نے یہ تسلیم کیا کہ فطرت میں خدا کی بظاہر ظاہر ذاتی
 و مرکزی خیال مکمل طور پر غلط نہیں تھا، لیکن انھیں اس میار پر اپنے مذہبی اعتقادات کی جانچ پڑھ
 کرنے میں خوف معلوم ہوتا تھا۔ نبوت کا معاملہ نازک تھا۔ یہ خیال کہ نبوت کو انسانی ذہانت (وہ بھی
 نہ داد) کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے، جیسا کہ ابن سینا اور الفارابی کا فلسفیانہ خیال تھا، آزاد کو
 باطل ہی کا قابل قبول تھا۔ اس قسم کے خیالات کو آزاد کے مسترد کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل
 غر کی بس کے انجام تک پیر دی کرنے کے نتیجے سے خوف زدہ تھے

آزاد جس راستے سے اس مقام پر پہنچے تھے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرنے ہیں۔ وہ کہتے ہیں
 ، حالانکہ سرسید نے ان پر ایک نئی دنیا کھول دی تھی لیکن ان کی مذہبی تعلیمات نے ان کو اندرونی طور پر
 مضطرب کر دیا تھا۔ کیونکہ انھیں ایسا غمگس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات ان کو مزید مضطرب و جستجو اور اس سے
 اناد و انکار کی طرف ان کو مائل کر رہی تھیں۔

چودہ برس کی عمر ہی سے تین سوالات نے ان کو پریشان کر رکھا تھا:

- ۱۔ کیا واقعی خدا کا وجود ہے اور مذہب جو تعلیمات دیتا ہے ان میں کوئی صداقت ہے۔
- ۲۔ اگر ایسا ہے، تو اتنی عظیم صداقت سے متعلق خیال میں اتنا زیادہ اختلاف کیوں ہے، مسمیٰ کر
 اس پر غور کیا جاتا ہے؟

۲۔ اگر دنیا کے کثیر السواد مذاہب میں سے کسی ایک کی بھی پیر دی کی جائے، تب بھی اس کے
 اندر بے شمار اختلافات موجود رہیں گے۔ کیوں ایک گروہ صحیح ہو اور دوسرے غلط؟

اُن کا مسئلہ وسیع مطالعے سے اور عیسائی، یہودی، پارسی، بہائی اور ہندو مت جیسے متعدد مذاہب
 کے پیروؤں اور مقلدوں کے ساتھ مباحثے سے، جن سے بمبئی میں ان کی ملاقات ہوئی تھی، اور بھی گہرا گیا تھا۔
 ان کی الجھن ایسی بڑھی کہ وہ بیچارہ پڑ گئے۔ وہ سوچنے لگے:

خود مذاہب بھی ہم دگر نزاع اور صرغ خلاف تو وہ نہیں بلکہ خلاف تضاد، اور

بجائے رنج اختلاف اور دعوت یقین کے خود نفس مذہب کا موجب نزاع و

خلاف اس طرح ہو جانا کہ تاریخِ حیاتِ بشریہ میں اس سے بڑھ کر کوئی
انسانی نزاع نہیں ملے۔ قطعاً ہے کہ حقیقت و صداقت میں نہ تو تعدد
ہو سکتا ہے نہ اختلاف، اور اگر ایسا ہے، تو مختلف و متغلا صدائیں
حقیقت نہیں ہو سکتیں۔^{۲۲}

اس کے بعد وہ مخصوص مذہبی اعتقادات کے سوالات سے بلند ہونے پر اے اور زیادہ بنیادی فلسفیانہ سوال
کی طرف جاتے ہوئے غموس کرتے ہیں، 'خود زندگی کیا ہے؟ اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیونکہ وہ یقین حاصل
کیا جائے، جو زندگی اور زندگی کے مقاصد اسی طرح واضح کرے، جس طرح تمام محسوسات؟' انھوں نے
محسوسات کو یقینی خیال کیا اور سوال کیا کہ کیوں زندگی ہی کے اصل مقصد جیسی اہم چیز اس دائرے
سے باہر ہو؟^{۲۳}

کسی بھی ذہین فوجان کے لیے، جس کی اس طرح پرورش ہوئی ہو کہ وہ آزادانہ طور پر سوچ سکے،
تو اس قسم کے سوالات بالکل نارمل ہیں۔ لیکن آزاد کی تسلیم اس طرز کی نہیں تھی اور انھوں نے خود کو
بالکل اکیلا غموس کیا، 'انجمن دانش و دانش و زبان میں جھٹکتا ہوا، جس کی رہنمائی کرنے والا کوئی نہیں تھا۔
انھوں نے غموس کیا کہ سرسید نے ان کو بے یار و مددگار کر دیا اور وہی ان کو ناقابلِ حل مشکل میں ڈالنے
کے ذمے دار تھے۔ ان کتابوں نے جن کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا اور بھی ان کی مشکل بڑھادی تھی۔ اس
طرح سرسید کی فکر سے ان کو جو تسکین حاصل ہوئی تھی وہ صرف عارضی تھی۔ انھوں نے اب غموس کیا کہ
سرسید کی پیروی ان کے لیے مذہب سے انکار کی ایک لطیف صورت تھی۔ حالانکہ انھوں نے اس کو کھل کر
تسلیم نہیں کیا لیکن ان کے اند کے شور نے اب مذہب سے بالکل انکار کر دیا؛ اب تک میں مکمل ملحد
ہو چکا تھا۔ میں 'مادیت' اور حقیقت' میں اپنے عقیدے پر بڑا فخر کرتا تھا اور مجھے مذہب میں صرف جہالت
قیاس نظر آتا تھا۔ لیکن انھیں اب تک وہ ذہنی سکون نصیب نہیں ہوا تھا جس کی ان کو تلاش تھی۔ چودہ
سے بائیس سال کی عمر تک (۱۰-۱۹۰۲ء) ان کی ظاہری شکل و صورت اس شخص جیسی تھی جو عقل اور دانشور
مباحث کے ساتھ مذہب کی تطبیق کرنا چاہتا تھا لیکن اندر سے انھوں نے تمام اعتقادات کو ترک کر دیا تھا
اور عملاً ایک گناہگار تھے۔ ان کی ناامیدی کا یہ آخری مرحلہ تھا۔^{۲۴} دیگر الفاظ میں انھوں نے سرسید کی پیروی
جاری رکھی لیکن دراصل ایسا غموس ہوتا ہے کہ سرسید کی فکر نے پہلے 'نشر' کے تقریباً ایک سال کے

اندر تکسین پہنچانا بند کر دیا تھا اور وہ مکمل بے حقیقتی کی طرف کڑجی کے ساتھ بڑھتے رہے جس کی سرسید کی جرح پر ردی کرتے تھے وہ بھی ۱۹۰۶ء میں ان کی سیاسی نظریں نیشکی کے ساتھ ختم ہو گئی۔ ان کی قلمی دہریت ۱۹۰۹ء کے آخر تک جاری رہی۔

حواشی

- ۱۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، روایت طبع آبادی (دہلی: ۱۹۵۸ء) ص ۳۸۱ - ۲۔ ایضاً
- ۳۔ ایضاً، صفحات ۲۸۲-۳۸۱ - ۴۔ ایضاً، صفحات ۸۳-۳۸۲ - ۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳
- ۶۔ ایضاً، صفحات ۵۶-۲۵۵ - ۷۔ ایضاً، صفحات ۶۶-۲۶۵، ۲۶۶-۵۸، ۲۵۷
- ۸۔ ایضاً، ص ۲۵۷؛ انڈیا پرس فریڈم، بمبئی: ۱۹۵۹ء، ص ۳، ہالین کبیر، مولانا ابوالکلام آزاد۔
اے سیویریل والٹ (بمبئی: ۱۹۵۹ء)، ص ۷۷
- ۹۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۰۴-۴۰۰ - ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۷۴، ۷۶ - ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۸۰
- ۱۲۔ ایضاً، صفحات ۹۹-۲۹۸ - ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۴۰۵-۴۰۴
- ۱۴۔ ایضاً، صفحات ۳۱۰-۳۰۶
- ۱۵۔ مضامین سان الصدق، مرتبہ: عبدالقوی دہلوی (لکھنؤ: ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۳۶، ۲۱، ۱۲، ۴، ۱۰۳، ۹۶، ۸۰؛
طابو رضا بیدار، مولانا ابوالکلام آزاد (راہپور: ۱۹۶۸ء)، ص ۸۸؛ محمد عبدہ، دسی تھیولوجی آن یوٹھٹی
(لندن: ۱۹۶۶ء)
- ۱۶۔ آزاد کی کہانی، صفحات ۴۲۶-۳۲۹ - ۱۷۔ ایضاً، صفحات ۲۳-۳۲۳ - ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۸۱
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰۵ - ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۰۷-۴۰۶ - ۲۱۔ ایضاً
- ۲۲۔ ایضاً، صفحات ۱۹-۴۱۸۔ عبدالرزاق طبع آبادی، ذکر آزاد، مولانا ابوالکلام آزاد کی وفات میں اڑتیس سال
(کلکتہ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۵۸-۲۵۷
- ۲۳۔ آزاد کی کہانی، ص ۴۲۱
- ۲۴۔ ذکر آزاد، صفحات ۶۰-۲۵۹

ابوالکلام آزاد اور محمد علی

مشیر الحسن

مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات و خطابت پر ان کے علم و فضل اور اسلامی معاشروں سے ان کے روابط کا گہرا اثر تھا جب کہ ان کی عملی سیاست کی تشکیل ہندوستان کی محکومی کے تجربے کی اپنی خصوصیات سے ہوئی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ فکر کی کسی عمدہ زد میں نہیں رہے اور نہ کوئی وحدانی نظریہ انھیں زیر کر سکا۔ ان کے عالمی تصور میں اسلام کی حیثیت مرکزی تھی تاہم ان کی فکر ہمیشہ اور مسلسل روایتی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتی رہی۔ انھوں نے ایک موقع پر کہا کہ ان کے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جسے تہذیب کے کانٹوں کی چھین محسوس نہیں ہوئی ہو اور نہ روح کا کوئی عقیدہ ایسا ہے جس پر تشکیک کے تمام حربے نہ آزمائے گئے ہوں۔ نیز جیوں جیوں وہ مذہب، سیاست اور فلسفے کی پُر خارا وادیوں کا سفر طے کرتے رہے اپنے ذہنی رہنماؤں کی طرف ان کا رویہ بدلتا رہا۔ ان کا کہنا تھا کہ ”میری در ماندگی اور بے کسی کسی ستارے کیلئے ہدایت و ارشاد کی رہن منت نہیں ہے۔۔۔ اپنی شکستگی اور خشکی نہ تو کسی ہاتھ کی منوں ہے، نہ کسی زبان کی نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیت ظاہری کی۔ جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہِ عشق سے پایا ہے، یعنی رہنمایاں ملیں بس صرف اسی مرشد فیض و ہادی طریق سے ملیں۔“ اور بالآخر اپنی اندرونی کشاکش کی تاریکی سے جب وہ باہر آئے تو صحیح معنی میں بالکل آزاد تھے۔

آزادی کا یہی جذبہ ان کی سیاسی زندگی کا طرہ امتیاز تھا۔ وہ کسی کے متعلقہ نہیں تھے گا مذہبی

کے بھی نہیں۔ جہاتما اور مولانا دونوں کو مذہب اور اخلاق کے شفقت نے سوانح کی مشترکہ جذبہ میں منسلک کر دیا تھا۔ اس کے باوجود معاشرتی مسائل کے بارے میں ان کے تناظر اور نظریے میں شاید ہی کوئی چیز مشترک ہو۔ کانگریس کے دوسرے رہنماؤں سے ان کا تعلق کئی سطحوں پر اور بہت واضح نہیں تھا۔ کچھ کی وہ عزت کرتے اور کچھ کو وہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن کسی کو اس قابل نہیں سمجھا کہ اس سے ہدایت لی جائے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سیاسی وجود کبھی اس پر منحصر نہیں تھا کسی گاندھی یا نہرو کی پکھٹ پر تسلیم ختم کیا جائے یا کانگریس کے اندر کسی ٹرور سے تعاون یا اس کی مخالفت کی جائے۔ ان کے سیاسی اقدامات اور سوانحی اثر کی بنیاد کانگریس سے ان کی وفاداری تھی جس پر کبھی کوئی حزن نہیں آیا۔ ہندوستان کی آزادی سے ان کی آزادی کی ٹھکن اور ملک کے اندر فرقہ پرستی اور بھڑک کی دوسری قوتوں کے خلاف ان کی با اصول جدوجہد تھی۔

لیکن ایک سیاسی رہنما کے لیے اتنا کافی نہیں تھا کہ بعض آدمیوں کے علمبردار تو ہو مگر ان کو تسلیم کرانے کے لیے وسیع پیمانے پر حمایت حاصل نہ کرے۔ اور یہی وہ نقطہ تھا جہاں مولانا کا سیاسی طریق کار راہ سے ہٹ چکا تھا۔ لوگ ان کا احترام کرتے تھے مگر کسی کو ان سے سیاسی وفاداری نہیں تھی۔ وہ رہنا تھے مگر ان کے پیچھے پلنے والے نہیں تھے۔ اسی لیے عریب خلافت کی قیادت مولانا محمد علی نے نہایت آسانی سے اپنے ہاتھوں میں لے لی اور امام الہند بننے کے مولانا آزاد کے عظیم الشان منصوبے شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکے۔ مخالفوں نے اس کی دھجیاں بکھیر دیں۔ اسی طرح خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے بعد کانگریسی مسلمانوں کی رہنمائی کی ذمہ داری ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے سنبھالی۔ مولانا آزاد نے نہیں۔ اور جب مسلم لیگ کا کارواں غم سفر ہوا تو وہ قومی نظریے کی تردید کا سہرا مولانا حسین احمد مدنی کی سرکردگی میں علماء دیوبند کے سر پر۔ دیہات کے مسلمانوں پر ظلم کا پُرانا اثر چلا آ رہا تھا۔ اس لیے کانگریس بھی ان کی طرف مائل ہوئی۔

کہنے کی غرض یہ نہیں کہ مولانا آزاد میں قومی معاملات میں جوش و دلولے کی کمی تھی۔ ایسا نہیں تھا۔ بات یہ تھی کہ ان کا نقطہ نظر بے لگاؤ اور یگانگت پسند تھا۔ مزاج میں اناتھی اور وہ ان لوگوں سے مل کر کام کرنے سے گھبراتے تھے جو ان کی رائے میں علم میں ان سے کم اور سیاسی حیثیت سے ان کے برابر نہیں تھے۔ اپنی شخصیت کی ان صفات کی بدولت وہ مسلم عوام کی رہنمائی کا بوجھ اس وقت نہیں

اٹھائے جب اس کی شدید ضرورت تھی۔ نہ وہ کسی مشترک پروگرام کی بنیاد پر کانگریسی مسلمانوں کے ایک پرچم تلے جمع کر سکے اور نہ ہی مسلم لیگ کے مقابلے میں کوئی نظریاتی محاذ قائم اور برقرار رکھ سکے۔

اس مضمون کا موضوع ہندوستانی سیاست کی ایک اور ممتاز اور ہر دلعزیز شخصیت مولانا محمد علی سے مولانا آزاد کے تعلقات ہیں۔ دونوں ایک ہی وقت میں قومی افق پر نمودار ہوئے، صحافت کے ذریعے شہرت اور امتیاز حاصل کیا اور یکساں جوش سے جنگِ بھارت، مسجدِ کانپور اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے مسئلے پر اپنے برادرانِ اسلام کے کرب و بے چینی کا اظہار کیا۔ اتحادِ اسلامی کی جو عظیم الشان ردِ چلی، دونوں اس میں پیش پیش تھے، مولانا آزاد اس کے نظریہ ساز اور مولانا محمد علی اس کے پرائمر بلنگ کی حیثیت سے۔ اور جب برطانوی حکومت نے متحدہ مدرتہ انھیں قید و حراست میں بند رکھا تو وہ انھیں موقع ملا کہ اپنی کارگزاری پر فخر و اطمینان کے احساس کے ساتھ غور کریں۔ وہ اس دائرہ عمل کا مرکز تھے اور تاریخ کی روش پر فیصلہ کن انداز میں اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس پرچے میں میں نے یہ پتہ لگانے کی کوشش کی ہے کہ یہ دو حضرات جن کے پس منظر مختلف تھے لیکن جو ایک مشترک جدوجہد میں مشغول تھے۔ حراست کے اندر اور حراست کے باہر اپنے تجربوں کے کسی طے نہر آزمایا ہوئے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کے اپنے اپنے رول کے موازنے کا مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان کے نظریاتی میلانات پر روشنی پڑتی ہے، ہندوستانی قومیت کے ابھار کی طرف ان کا رویہ نیز فرقہ وارانہ پیچیدہ صورتِ حال کے متعلق ان کا نظریہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ تحریکِ خلافت کے بعد آنے والے واقعات کے تجزیے میں یہ پہلو خصوصیت سے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندو مسلم محاذ جس کے معمار مولانا آزاد اور مولانا محمد علی تھے، ٹوٹنا شروع ہوا۔ آزاد اور محمد علی برسوں کے مشترک عمل اور تعاون کے بعد ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے گئے۔ جس کی بدولت کانگریسی مسلمانوں کی صفوں میں گہری نظریاتی تفریق پیدا ہو گئی۔ ۲۹-۱۹۲۸ء تک یہ دونوں الگ الگ گروہوں میں ایک دوسرے کے خلاف صحت آرا ہو گئے اور اس برصغیر کے سیاسی میدانِ عمل میں دونوں قابلِ مہمت نقطہ نظر کے علمبردار ہوئے۔

بیسویں صدی کے پہلے دو سالہ میں نوجوان مسلمانوں کی ایک نئی نسل سامنے آئی جس کا عصری

ساحر ترقی اور سیاسی مسائل پر اپنا ایک مخصوص نظریہ اور نقطہ نظر تھا۔ یہ نہی دشمنی کے لوگ تھے جنہوں نے سرسید کی سیاسی وراثت کو ٹھکرا دیا تھا اور جو قوم پرست عناصر کے ساتھ مل کر کام کر رہے تھے۔ ان میں نمایاں مولانا حسرت موہانی، راجہ غلام حسین، علی برادران اور ولایت علی، بیہوق تھے۔ یہ سب صوبہ متحدہ کے رہنے والے تھے عمران ایگلگو اور فیصل کالی علی گڑھ کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہیں انہوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے جانشینوں سے انگریزوں کی دغا داری کا بہت سیکھا تھا۔

لیکن جو شخص صوبہ متحدہ کا باشندہ نہیں تھا اور جس نے انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں کبھی تعلیم نہیں پائی تھی محی الدین احمد تھا جسے دنیا نے مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے جانا۔ ان کی تعلیم کمربن ہوئی اور ۱۸۹۰ء میں جب ان کا خاندان ہندوستان واپس آ گیا تو ان کے والدین نے ان کی دینی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھوں میں لیا۔ آگے چل کر وہ مدوۃ العلماء کے بانی مولانا شبلی نعمانی سے ملے اور سید بریلوی، علامہ محمد عابد اور رشید رضا کی اصلاح پسند تحریکوں کے زیر اثر آئے۔ اس طرح وہ ذہنی تجربے کی دولت سے مالا مال ہوتے رہے اور اس لائق ہوئے کہ عصری مسائل کا باریک بینی سے تجزیہ اور تبصرو کر سکیں۔ اس کا اظہار ان کی پہلی اہم صحافتی کوشش المہلک میں ہوا جسے انھوں نے ۱۹۱۲ء میں جاری کیا تھا۔

سیاست سے مولانا آزاد کا نگار و نگار کلکتہ میں شروع ہوا جو ان دنوں ۱۹۰۶ء کی تعلیم بنگال کے خانات سودیشی تحریک کے نشیب و فراز سے گزر رہا تھا۔ آزاد انقلابیوں سے متاثر ہوئے اور ان کا کہنا ہے وہ شام مندر حکمرانی کے توسط سے جو اردو بندوگوش کے معاون تھے ایک انقلابی گروہ میں شامل ہوئے۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۱ء میں حراست میں لیے جانے تک کئی سیاسی تحریکوں سے ان کا گہرا تعلق رہا جس کے لیے انھیں اکثر قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ جیل کے اندر اور باہر وہ نگار اپنے دینی منشور اور کار عظیم ترجمان القرآن کی تکمیل میں مصروف رہے جس میں انھوں نے وحدت الادیان اور مختلف مذاہب کے تعاون کا نظریہ پیش کیا۔ زندگی کے آخری دور میں یعنی ۱۹۳۷ء سے وہ سیاست کی صحنہ اول میں لوٹ آئے اور کانگریس کے ممتاز ترین مسلم رہنما ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۶ء تک کانگریس کے صدر کی حیثیت سے اور ان بھی مسلمانوں کے رہبر و ہادی کی حیثیت سے جو ایک متحدہ ہندوستان کے لیے کوشاں اور طویل راہ تھے۔ ملک کی خدمت کرتے رہے۔ جنگ آزادی کے آخری ایام میں انھوں نے دل و جان سے تقسیم ہند کی مخالفت

کی۔ ان کی تقریروں میں ان کی ابتدائی زندگی اور تحریروں کی بازگشت سنائی دیتی ہے یعنی فرقہ پرستی، اٹھو، مذہبی رواداری اور تہذیبی بین الاقوامیت کی۔ بار بار انھوں نے کثرت میں وحدت کا تصور پیش کیا جو ان کی رائے یا سرت ہندوستان کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کے لیے ضروری تھا۔

مولانا محمد علی رام پور میں پیدا ہوئے تھے۔ خاندان خوش حال اور تعلیم یافتہ تھا۔ انھوں نے علی گڑھ اور پھر آکسفورڈ میں تعلیم حاصل کی۔ ہندوستانی سول سروس میں شامل ہونے کی ناکام کوشش کی جس کے بعد رام پور اور پھر بڑودہ کی ریاستوں میں ملازمت کر لی۔ ملازمت کے دوران میں ہی وہ سیاسی مسائل کی طرف مائل ہوئے اور اپنے خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا جس کا عنوان تھا 'موجودہ بے چینی کے بارے میں کچھ خیالات'۔ یہ ۱۹۰۷ء میں ٹائمز آف انڈیا اور ٹرین اسپیکٹر میں شائع ہوا۔ انھوں نے عصری سیاسی صورت حال پر تقریریں کیں، مسلم لیگ تئم' نے سہارا دیا اور ممتاز قوم پرستوں سے تبادلہ خیال کیا۔ ۱۳ جنوری ۱۹۱۱ء کا مریض جاری کیا۔ اس وقت تک ان کے نام کے پہلے 'مولانا' کے لقب کا اضافہ نہیں ہوا تھا۔ مگر بہت سے لوگ ان کے گرویدہ ہو چکے تھے اور ان کی بڑی تعلیم گاہ علی گڑھ میں ایک خاصی تعداد ان کی پیروی میں چکی تھی۔ اسی زمانے میں آزاد کلکتہ میں جہاں متعدد طبقوں میں سودشی تحریک کی گونج اب تک سنائی دیتی تھی، اپنا ہفتہ وار کانٹے کی تیاریوں میں مشغول تھے۔

کامریٹ اور الہلال شائع ہوئے تو ان پر ان کے مدیروں کے طرز نگارش کا نقش واضح تھا۔ آزاد ایک پُر زور اسلوب کے مالک تھے۔ ان کی تحریروں میں ایک اعتبار اور عالمانہ شان ہوتی تھی۔ وہ اپنے دلائل کی حمایت میں قرآن و حدیث کی سند لاتے تھے۔ ان کا خطبہ انداز بیان جاندار، جامع اور پُر اثر ہوتا تھا۔ ان کا اسلوب علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، زمیندار اور اردوئے معلیٰ کے سادہ اور واضح طرز بیان کے بجائے مصری جریدہ العروۃ الوثقیٰ کے اسلوب سے زیادہ قریب تھا۔ ان کی خطابات میں ایک پختہ زبان شان تھی، جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی خطبات اور تحریروں کی یاد دلاتی تھی۔ ان کا خطاب اپنے ہم مذہبوں کے مذہبی جذبات سے تھا۔ ان کا مقصد اسلامی استعمادوں اور اصطلاحوں کے ذریعے ان کی خوابیدہ روح کو بیدار کرنا تھا۔ انھوں نے علماء کے طرز خطبات اور مذہبی تعلیم یافتہ حضرات کی زبان و بیان کے انداز کو بدل دیا۔ مولانا سلیمان ندوی نے جو ۱۹۱۳ء میں کچھ عرصہ الہلال کے

دارے سے منسلک رہے اور آزاد کے ساتھ کام کرتے تھے، لکھا کہ انھوں نے اپنے پُر جوش الفاظ سے مسلمانوں کے دلوں میں آگ لگادی۔ خود مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ الہلال کی بھگ اتنی بڑھ گئی کہ تین ہفتے کے اندر تمام پرانے شمارے دوبارہ طبع کرانے پڑے کیوں کہ ہر خریدار مکمل قائل کا خواہاں تھا۔ لہلال کی اشاعت بھیس ہزار سے تجاوز کر گئی تھی۔

اس کے برعکس محمد علی نے تو عالم تھے اور نہ نظریہ ساز۔ انھیں تاریخی حقائق سے سروکار نہیں تھا بلکہ جذباتی آخر آفرینی کی منکر تھی۔ وہ مجاہد تھے جو اس امر کے کوشاں تھے کہ اسلام کی مخالف قوتوں نے ان کی ملت کو جو نقصان پہنچایا تھا اس کا تدارک کریں۔ اسی غرض سے انھوں نے صحافت اختیار کی۔ یہی ایک راستہ تھا جس سے وہ اپنے خیال میں وہ مقام حاصل کر سکتے تھے جہاں سے ملت کو فائدہ پہنچا سکیں، ان کے اسلوب میں طویل نویں 'عامیاء' ہیں، بے دہلی اور اعادہ بہت تھا لیکن اس کے باوجود اُسے عامہ کی تشکیل میں ان کا بہت اثر پڑا۔ صوبہ متحدہ کی حکومت نے اپنی رپورٹ میں لکھا کہ "طلباء پر کسی پرچے کا اتنا اثر نہیں ہے جتنا کامرینڈ کا اور نہ کسی اور شخص کا جتنا محمد علی کا۔" اپنی نظر بندی کی ابتدا میں محمد علی نے ہمدرد بند کرنے کا ارادہ کیا تو لوگوں نے انھیں منع کیا۔ ولایت علی 'مہوق' نے جنھوں نے اپنے طنز و مزاح سے اودھ بچے اور نوابوں کے قارئین کا دل موہ لیا تھا کہا کہ میں آپ کے فیصلے کو صحیح نہیں سمجھتا اور نہ میرے خیال میں اور بہت سے لوگ سمجھیں گے۔ آپ سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہمدرد کے بند ہونے سے ہمیں — مسلمانوں کو کس قدر نقصان ہوگا۔"

کامرینڈ اور الہلال کی مقبولیت کی وجہ یہ تھی کہ وہ جوش و خروش سے اس فرقے کے لوگوں کے درد اور کرب کا اظہار کرتے تھے جن کے دل دوماغ کو فحش بازار کی مسجد کے انہدام، برطانوی حکومت ترک دشمنی، تقسیم بنگال کی منسوخی اور علی گڑھ کے مسلم اسکورڈ کے مستقبل کے مسائل نے بے چین اور پریشان کر رکھا تھا۔ مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کا جذبہ بڑھ رہا تھا۔ آزاد اور محمد علی نے اس کو اظہار کی منظم سورت عطا کی۔ اس کے لیے انھوں نے انگریزی زدہ مسلمانوں اور دین داروں میں مصالحت کرائی۔ محمد علی نے لکھا کہ اسلام کو مذہبی طور پر جو برے دن دیکھنے پڑے اس کی بدولت مسلمان اپنے مذہب کے قریب آ گئے۔... اور مغربی تعلیم کی بدولت علماء مذہب اور 'نئی روشنی' کے لوگوں کے درمیان جو خلیج حائل ہو گئی تھی، وہ گویا جادو کی چٹری سے دور ہو گئی۔ قدامت پسند اور انگریزی زدہ ایک دوسرے

سے مل گئے۔ یہ اٹھلا 'اسلام کے تحفظ نیز ہندوستانی میں اس کے پیروؤں کے مشترکہ سیاسی مذہبی مفاد کی حفاظت کے لیے نہایت بیش قیمت ثابت ہوا۔ یہ پیغام بہت سادہ تھا مگر یہ اہل انوار اور کامیاب کے تاریخیں کے دل و دماغ پر بھا گیا۔

مولانا آزاد کی زندگی میں جس اسلام کا اظہار ہوا وہ اس اسلام سے مختلف تھا جس کا اظہار مولانا محمد علی کی زندگی میں ہوا۔ تاہم وہ ان کی شناخت کا ایک اہم جزو اور ان کی صفات کا اصل مبدا اور سرچشمہ تھا۔ مولانا محمد علی کی میری حیات۔ چند صفحے گہرے مذہبی جذبے سے پُر ہے 'اقرآن عظیم و تہذیب کے دوران قلمبند کیا گیا اور جس نے ان کی اسلام کی خود آگہی کے اندرونی گوشوں کو روشنی میں خود ان کا کہنا ہے کہ وہ قرآن کے زور و عظمت سے سرشار ہو گئے، جسے انھوں نے ڈپٹی نذیر احمد کے اُردو ترجمے کی مدد سے پڑھا۔ اپنی اسلامی وراثت سے برسوں کی ناواقفیت کے بعد انھیں پتہ چلا کہ قرآن صداقت کا ازلی سرچشمہ ہے اور وہ ایک کامل نظام حیات، اخلاق کا ایک مکمل ضابطہ اور ایک جامع معاشرتی پالیسی پیش کرتا ہے۔ توحید کا تصور ان پر یوں پر حاوی ہو گیا کہ وہ ایک نفسی حقیقت ہو، انسان کی عظمت قابل احترام ہے کہ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے اور وہ خود اس عظیم حقیقت کا ایک جزو ہے۔ اس کا انکشاف ان کے کہنے کے مطابق مجھ پر اس مختصر سی کتاب سے ہوا جو کوئی تیرہ سو برس پہلے محمدؐ عرب کے اس اُختی پر نازل ہوئی جس کے نام نامی سے منسوب ہونے کی سعادت مجھے حاصل ہے۔ یہ تجربہ کئی معنوں میں آزاد کے تجربے کے مماثل ہے۔ راجپ میں ان کی سارے تین برس کی نظر بندی نے ان کے جذبہ اسلام کو بیدار کر کے جوش و دلولے سے بھر دیا۔ انھوں نے اپنے مشہور ترجمان القرآن کی ابتدا سورہ فاتحہ کی تفسیر اور اس کے مضامین سے کی — اللہ کی ربوبیت، رحمت، عدل، توحید اور ہدایت۔

تذکرہ اور میری حیات۔ چند صفحے کے مصنفین کو اسلام کی ابدی صداقت پر ایمان تھا جس نے 'ایک طریق زندگی، ایک اخلاقی ضابطہ اور نظام معاشرت عطا کیا تھا۔ انھیں اسلامی آدرشوں کی صداقت کا احساس تھا، ایک منظم ملت کے لیے ایک کامل طریق حیات کا جو اللہ کی منشا، کے مطابقت ایک ایسی حکومت کے تحت زندگی بسر کرے جیسی رسول اسلام کے زمانے میں قائم تھی۔ اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ اسلام کے بنیادی اصول عقل اور سائنس کے نین مطابق ہیں۔ یہی مرکزی نکتہ تھا

مدنلی کے مضمون 'اسلام کا مستقبل' اور 'الہلال' کے پہلے تین شماروں میں آزاد کے مضامین کا۔

مولانا آزاد کی عقلیت پسندی ان کی جدیدیت پسند ذہنی جستجو کا عنصر تو تھی ہی لیکن اتنا ہی بنیاد پرانے طور پر ان کی دینی ماملانہ تربیت کا ایک لازمی جز بھی تھی۔ اس کے برعکس محمد علی زنگنه، جدیدیت کے علمبردار تھے اور مولانا آزاد کی طرح سید احمد خاں اور مصری مصطفیٰ کے اسسٹنٹ کے حامی تھے کہ سائنسی علوم کو فروغ دیا جائے اور تقلید کو ترک کیا جائے۔ انھوں نے بری حیات - ہندو مت - زور دے کر کہا کہ مجھے اللہ کے پیغام کی تفسیر اور تشریح کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور انسان کو فرسودہ ملائیت کو باقاعدہ ترک کرنے سے اسلام کا رشتہ سائنس کی ترقی پسند دنیا سے اور خود اپنے آپ سے درست ہو جائے گا۔ مولانا آزاد نے اپنے ٹھہس ماملانہ انداز میں انھیں خیالات کا انظار کیا۔ انھوں نے اسلام میں لکھا کہ مذہب کے دو حلقہ داروں نے جہالت اور تقلید کو عصیت اور آلودگی کو مذہب کا نام لے رکھا ہے۔ کئی برس بعد انھوں نے مزید یہ خیال ظاہر کیا:

انسان کی ذہنی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ دینی عقیدوں کو آنکھ بند کر کے قبول کر لینا ہے... تشکیک کا پہلا کانٹا جو یہ سب دل میں چھبھا تقلید کے غلات تھا... اعتقاد کی بنیاد تقلید اور موروثی عقیدے پر نہیں علم پر مبنی چاہیے۔

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی سوچ میں عقلیت کی جڑ تھی، اسی کا مخصوص اظہار تھا کہ اسلام اور بان اسلام ازم سے اپنی پرجوش وابستگی اور ہندوستانی قوم پرستی کی نظریاتی بنیادوں کو ہم آہنگ کرنے میں وہ کامیاب ہو سکے۔ اپنی اسلامی وراثت کے ساتھ اپنے ہندوستانی تجربوں کے امتزاج کی بدولت ہی انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے اتحاد کا سرسید احمد خاں کا مسلک ترک کر دیا اور جلال الدین افغانی اور محمد عبیدہ کی اس آواز پر لبیک کہا کہ سامراجی حکومت کے غلات جدوجہد میں ہندوستانی برادران وطن کا ساتھ دیں۔ اس میں انھیں کچھ اہم گردہوں سے مدد ملی جن میں علامہ اکرام بھی تھے۔ وہ اس بات پر زور دے رہے تھے کہ ہندوستانی وطن دوستی کی حمایت اور انگریزی راج کے غلات کو لکڑم اٹھایا جائے۔ مولانا حسرت موہانی نے جو فرنگی محل لکھنؤ کے مولانا عبدالباقی کے مرید تھے، سب سے پہلے یہ آواز اٹھائی۔ وہ رئیس الامراء کے لقب سے مشہور ہوئے۔ انھوں نے اپنی سیاسی زندگی کی ابتدا میں ہی اپنے لیے آزادی

ہندو کی راہ نکالی اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس میں سورت کے اجلاس میں اختلاط ہوا تو بال گنگادھر تلک کے ساتھ چولے، شبلی نعمانی بھی جنھیں جنگ، بھتان اور مسجد کان پور کا درد پریشانی کر رہا تھا، کانگریس کی حمایت کرنے لگے تھے۔ اس سلسلے پر ان کے مضامین ۱۹۱۲ء میں مسلم گزٹ میں شائع ہوئے اور عین ممکن ہے کہ انہی کے زیر اثر مولانا آزاد نے دسمبر ۱۹۱۳ء میں کانگریس کے اجلاس میں ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور کانگریس پالیسیوں کی حمایت میں تقریر کی ہو۔

مولانا محمد علی نے اپنے پہلے ادارے میں ہندو مسلم دوستی پر زور دیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ اگر ہندو یا مسلمان ایک دوسرے کے خلاف یا ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو نہ صرف یہ کہ انھیں ناکامی ہوگی بلکہ ذلیل دروہا ہونا پڑے گا۔ کامریڈ کی غرض دنیایت ہی یہ تھی کہ مسلمانوں کو آمادہ کرے کہ بیرون ملک ہمدردیوں کے جوش میں جو اسلام کی روح ہے۔ کوئی کمی کیے بغیر وطن دوستی کی جدوجہد میں ہاتھ بٹائیں۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے صدر کی حیثیت سے مولانا محمد علی نے ملی مفاد میں ایسا توازن پیدا کرنے کا مشورہ دیا کہ وہ ہندوستان کے مستقل مفادات سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ محمد علی کو کانگریس سے ہمدردی تھی۔ انھیں اس کے بارے میں جو غلط فہمیاں تھیں، وہ چند رواں دواں میں دور ہو گئیں جب انھیں فرصت اور موقع ملا کہ تلک کے رویے پر غور کریں اور پھر جب گاندھی جی سے ربط قائم ہوا۔ ان سے پہلی بار مدد ملی گڑھ میں ۱۹۱۵ء میں ملے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ گاندھی جی کے زیر اثر آگئے اور ان کی رہنمائی قبول کر لی۔ انھوں نے ڈاکٹر سمیت الدین کہلو کو لکھا کہ ”لوگوں کے کانوں میں گاندھی“ گاندھی گاندھی کی آواز سنائی دینی چاہیے کیوں کہ اس کا مطلب ہے ہندو مسلم اتحاد، عدم تعاون، سودھرم اور سواراج اور باقی جو لوگ ہیں وہ ادنیٰ فرقہ پرور یا مقامی جماعتوں کے پیچھے بھاگ رہے ہیں اور ان میں زیادہ تر ذاتی، جس کا شکار ہیں۔“

مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظر میں ان کے قوم پرور مقاصد اور ان کے ملی مفاد میں جیسے مسئلہ خلافت میں کوئی تضاد نہیں تھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اتحاد اسلامی اور قوم پروری کے نظریوں میں مطابقت ہے۔ ان کے نزدیک ترکی کے مستقبل کے لیے ملت اسلامیہ کے دلوں میں جو درد ہے، اس سے استعمار دشمن جدوجہد سے اس کی وابستگی اور مضبوط ہوتی ہے اور اس کی بدولت گاندھی جی کی رہنمائی میں کانگریس سے ان کی قربت بڑھتی ہے۔ دراصل مولانا محمد علی سے زیادہ مولانا آزاد نے ہندو مسلم اتحاد کو تقویت

بنانے لے لیے اور انگریزوں کے خلاف ہم تعاون کی تحریک کو فروغ دینے کی خاطر قرآن اور حدیث سے مدد لی۔ انھوں نے لکھا کہ ہندوستان میں تحریک خلافت کا مقصد ابتدا میں خلیفہ اور خلافت عثمانیہ کا تحفظ تھا مگر اب یہ واضح ہو چکا ہے کہ خلافت کے مسائل اور اس کے مصائب برطانوی سامراج کے وسیع تر مسئلے کا جزو اور اس کا نتیجہ ہیں۔ خلافت کے کارکن ہم تعاون کے ذریعے سے ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے بعد ہی خلیفہ کا تحفظ کر سکیں گے۔

مولانا محمد علی نے بھی یہی مشورہ دیا۔ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم برادروں وطن سے مل کر سولانہ کی راہ اپنی چاہیے کیوں کہ سرن اسی طریقے سے خلافت کے مقاصد کا حصول ممکن ہوگا۔ انھوں نے کہا ہے یہ خلافت کو غلامی سے نجات دلانا چاہتے ہیں تو آپ کے سامنے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ آپ مسلمانوں کا ساتھ دیں اور پہلے اپنے ملک کی آزادی حاصل کریں۔ جب تک آپ خود اپنے ملک پر طغانی نہیں کرتے، اسلام کو خطرہ سے نہیں بچا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ائمہ مسلمان اس رائے سے متفق تھے۔ وہ اتحاد اسلامی اور مقامی قوم پروری کی صدائوں پر ایک ٹون سے دوسری طرف دوڑتے تھے جس کا انحصار اس پر تھا کہ ہندوستان کے مخصوص حالات میں کون سی آواز سامراج دشمنی کا زیادہ بارگزر ہو سکتی ہے۔

(۳)

جب تک مولانا آزاد اور مولانا محمد علی کی نظروں میں اسلام کی مرکزی حیثیت برقرار رہی۔ اور عوام کو منظم کرنے کی ہم میں مذہبی نعروں کا اثر اور اولیت قائم رہی۔ تحریک خلافت کے دونوں متنازع رہنما مشترکہ پلیٹ فارم سے تفریق کریں گے اور مل کر کام کرتے رہے اور ان کی منکر کا محور ایک رہا۔ لیکن ادھر کا مذہبی جی نے سول نافرمانی کی تحریک واپس لی اور ادھر خود ترکوں نے خلافت کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ ان تہدیدوں کے بعد آزاد اور محمد علی گروپ پیش کی دنیا کو مختلف نظروں سے دیکھنے لگے۔

شروع شروع میں یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ ان کے اختلافات اتنے گہرے اور شدید نہیں تھے جتنے کہ تاریخی بیانات میں پیش کیے جاتے ہیں۔ کانگریس کی کارروائیوں میں دونوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ دونوں فرقہ وارانہ گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے رہے۔ اگرچہ مولانا محمد علی کو کا مذہبی جی اور جواہر لال نہرو سے اکثر اختلاف ہوا لیکن وہ ان کی قیادت میں اعتماد کا اظہار کرتے رہے۔

ان میں اور نوجوان نہروں ایک طرح کی موافقت تھی اور دونوں ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے۔ مہاتما گاندھی کے بارے میں مولانا محمد علی نے ۱۹۲۵ء میں اس بات کا اعادہ کیا کہ ہندوستان کی آزادی حاصل کرنے کے طریقے کے متعلق وہ مہاتما جی کے ہم خیال ہیں۔ مولانا آزادی میں بھی وفاداری کا یہی جذبہ تھا اگرچہ وہ بر ملا اس کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد کے زمانے میں وہ اخلاقی اور عہدہ کے بجائے مہاتما گاندھی اور ان کے سیاسی وارث سے زیادہ متاثر تھے اور ان کی تقریروں اور تقریروں میں ہندوستان کی آزادی کی 'قوی اتحاد اور فرقہ وارانہ یکجہتی کی وہی گونج'۔ جذبہ پایا جاتا تھا جو ان کی پوری زندگی کا طرہ امتیاز تھا۔ محمد علی انھیں مقاصد سے وابستہ تھے اور اسی نے جواہر لال کی رائے تھی کہ فرقہ وارانہ مسئلے پر ان کے ساتھ باہمی اطمینان بخش سمجھوتہ ہمیشہ ممکن تھا۔ جواہر لال نے یہ ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ اس وقت انھیں مولانا محمد علی کی گول میز کانفرنس میں وہ مشہور تقریر بھی یاد آئی ہوگی جس میں انھوں نے ایک مسلمان اور ایک ہندوستانی کی حیثیت سے اپنا موقع پیش کیا اور اپنا نظریہ جات واضح کیا تھا۔ انھوں نے وسط نومبر ۱۹۳۰ء میں کہا تھا کہ میں اپنے وطن صرت ایک شرط پر واپس جانا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ آزادی کا پر دان میرے ہاتھوں میں ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو میں ایک غلام ملک میں واپس جانا نہیں چاہتا۔ میں کسی غیر ملک میں بشرطیکہ وہ آزاد ہو مرنا پسند کروں گا۔ اس تقریر میں مولانا محمد علی نے وضاحت کی تھی:

میری ایک تہذیب، ایک نظام سیاست، ایک نظریہ حیات ہے جس کا مکمل امتزاج اسلام ہے۔ جہاں اللہ کا حکم ہو میں اولاً مسلمان ہوں ثانیاً مسلمان ہوں اور آخراً مسلمان ہوں، مسلمان کے سوا اور کچھ نہیں ہوں... لیکن جہاں ہندوستان کا معاملہ ہے، جہاں ہندوستان کی آزادی کا تعلق ہے، جہاں ہندوستان کی فلاح و بہبودی کا سوال ہے، میں اولاً ہندوستانی ہوں، ثانیاً ہندوستانی ہوں اور آخراً ہندوستانی ہوں اور ہندوستانی کے سوا اور کچھ نہیں ہوں۔

میرا تعلق دو دائروں سے ہے جو پیمائش کے اعتبار سے مساوی ہیں لیکن جس کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک ہندوستان ہے اور دوسرا عالم اسلام۔ ہم

ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق دونوں دائروں سے ہے۔ ہر ایک میں تیس
 کروڑ سے زیادہ لوگ آباد ہیں۔ ہم دونوں میں سے کسی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہم
 قوم نہیں، مافوق القوم ہیں اور میں یقیناً ایک مسلمان کہتا ہوں کہ اللہ
 نے انسان کی تخلیق کی اور شیطان نے قوم کی۔ قوم پرستی تقسیم کرتی ہے
 بد مذہب متحد کرتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں ٹیڈنگ کیوں ہوئی، رائے جدا کیوں ہو گئے، کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا آزاد،
 اور مولانا محمد علی میں رقابت تھی کہ مسلمانوں کا رہنا کون مناسب ہے، کیا شخصیتوں کا تضاد، مزاج اور
 مایہ کا اختلاف اس کا سبب تھا، یا خلافت اور عدم تعاون کے زمانے کے بعد جو نظریاتی حد المشرعین پیدا
 ہوا، اسی کا اظہار آزاد اور محمد علی کا اختلاف تھا؟ ان سوالات کا کوئی سیدھا سادہ جواب نہیں ہے مگر
 دونوں کی تاجاتی کے ابتدائی آثار خلافت کے خاتمے اور اس سے تعلق غریب لے زوال میں نظر آتے ہیں۔

خلافت کا ادارہ صدیوں سے قائم تھا۔ اس کی موت سے ہندوستان میں طرح طرح کے رد عمل
 ، یعنی میں آئے۔ غیر دینی مسلک کے پیروؤں کی نظر میں خلافت کا خاتمہ سلطنت آل عثمان کے زوال کا
 منطقی نتیجہ تھا۔ وہ ایک بوسیدہ بے جان ادارہ تھا جو زبردستی طاقت کے بل پر قائم تھا۔ مثال کے
 طور پر ڈاکٹر محمد اقبال نے ترکوں کے فیصلے کا غیر متقدم کیا کیوں نہ ان کے نزدیک خلافت ایک ایسی
 طاقت کی نشانی تھی جس کی روح عرصہ ہوا پرواز کر چکی تھی۔ ایک عالمگیر خلافت کا تصور قابل عمل اسی
 وقت تک تھا جب تک اسلام کی عالمگیر سلطنت قائم تھی لیکن اب وہ آزاد مسلم ریاستوں کے احیاء اور
 ترقی کی راہ میں حائل تھی۔ نیز اقبال نے یہ دلیل بھی پیش کی کہ ترکوں نے محض اجتہاد سے کام لے کر یہ
 نظریہ پیش کیا کہ خلافت بعض اوقات چند افراد کی جماعت یا ایک منتخب اسمبلی یا مجلس کو سونپی جاسکتی ہے۔
 اقبال کی رائے میں ترکوں کا نظریہ بالکل صحیح تھا۔ ری پبلکن طرز حکومت اسلام کی منشا کے عین مطابق
 ہے بلکہ عالم اسلام میں جو نئی قوتیں نمودار ہو چکی ہیں، ان کے مد نظر وہ بہت ضروری ہو گیا ہے۔

لیکن مذہبی اور دین دار لوگوں کے لیے معاملہ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا اور اس کی توجیہ مردود
 اسلام کے شرعی تصورات کی بنیاد پر ہونی چاہیے تھی۔ اس کی کوشش مولانا آزاد نے کی، لیکن انھیں اس
 کا کچھ زیادہ یقین نہیں تھا۔ وہ مصطفیٰ کمال سے اس حد تک متفق تھے کہ ان کے نزدیک بھی خلافت پانچا دوم

کے ادارے سے مختلف چیز تھی۔ لیکن مولانا آزاد کا طرز استدلال اپنا خاص تھا۔ اسلام میں رسولانی قیادت صرف اللہ اور اس کے رسول کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے خلافت کی اطاعت تمام مسلمانوں پر لازم ہے، لیکن اس حد تک نہیں جس حد تک اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت - ۱۹۲۳ء کے نویم بہار کے مہینوں میں آزاد کے کچھ مضامین شائع ہوئے۔ ان میں آزاد نے یہ رائے ظاہر کی کہ آل عثمان کی خلافت کا خاتمہ کر کے ترکی حکومت نے محض روحانی اور دنیاوی اقتدار کی تقسیم کو ٹاڈا دیا تھا جو ۱۹۲۲ء سے چلی آ رہی تھی۔ ترکی کی اس کارروائی کی اہمیت کو کم کر کے مولانا آزاد نے یہ پوشش کی کہ خلافت کیسٹی ٹو انائی کو ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم، معاشرتی اصلاح اور معاشی ترقی کے کاموں کی طرٹ لگائی۔

مولانا عمر علی کو اس سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ اتفاق کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔ خلافت ان کو دل و جان سے زیادہ عزیز تھی۔ وہ بغیر جدوجہد اس کو کیوں ترک کر سکتے تھے؟ اگر ترکوں نے اس قدیم ادارے کو خاموشی سے مٹا دیا اور ان کے چہرے پر شکس بھی آئی تو اس سے کیا! اور اگر خود ان کے دیرینہ رفقائے کار کا جوش و خروش ٹھنڈا ہو گیا تو کیا ہوا؟ اگر خود خلافت کیسٹی کو دپیے پیے کے بن کے معاملے میں بدنامی اٹھانی پڑی اور اس کے وجود کا جواز بھی باقی نہیں رہا تو اس سے کیا؟ ایک عجیب و غریب مشکک غیزہ خد کے ساتھ مولانا عمر علی خلافت کے سراب کے پیچھے دوڑتے رہے۔ انھوں نے سلم لیگ کو آمادہ کرنا چاہا کہ ابن سود سے گفت و شنید کرے۔ مگر بے سود۔ حجاز کے شاہ حسین کے خلاف ابن سود کے ساتھ بلا بھیجک اپنی ہمدردی کا اظہار کر کے مولانا عمر علی نے اپنے کتنے ہی رفقائے دشمنی مول لی۔ نیز انھوں نے اپنے قارئین کو یقین دلانا چاہا کہ خلافت کیسٹی ارض پاک عرب میں سچی اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشاں ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا فرض ہے کہ تن من دھن سے اسلام کے مرکز کی اصلاح کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیں اور ثواب دارین حاصل کریں۔ بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا۔ انھوں نے مولانا عمر علی کی آواز پر کان نہیں دھرا۔

اس کے برعکس مولانا آزاد کا معاملہ مولانا عمر علی سے مختلف تھا۔ خلافت کے خستے سے وہ مہوت سے رہ گئے لیکن ان کے سیاسی نظریے کے بنیادی تسلسل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ انھوں نے بدل ہوئی سیاسی فضا سے مطابقت پیدا کر لی۔ تبدیلی اگر ہوئی تو صرف ان کے تجربے کے سانچے میں۔ ابتدائی دنوں میں ان کا مناظر قرآن، حدیث اور اسلام کی عظیم روایات سے متعین ہوا تھا۔ بعد میں یہ صورت نہیں

۱۹۲۲ء میں سول نافرمانی کی تحریک اچانک بند کر دی تھی، اس مرتبہ خود اپنے پردگرم پر قائم رہیں گے۔ انھوں نے جواہر لال نہرو کو لکھا کہ تمہارے موجودہ رشتائے کار تھیں بچ راہ میں چھوڑ جائیں گے۔ بحران کے ہوتے پر وہ دامن بھاڑ کر الگ ہو جائیں گے۔ تمہارے اپنے کانگریسی تھیں پھانسی کے تختے پر پہنچا دیں گے۔

سول نافرمانی کے بجائے محمد علی نے اپنے ہومپٹنوں کو لندن میں اپنا آزادی کا مطالبہ پیش کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن انھیں جلدی ہی اذازہ ہو گیا کہ ان کا مشورہ فضول ہے کیوں کہ نہ تو گول بیئر کاغذ میں ہندوستانی مندوبین کچھ تجاویز پر متفق ہو سکے اور نہ برطانوی حکومت انڈین نیشنل کانگریس کے مطالبہ کو قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا محمد علی کو اپنے اس سفر پر جوان کا آخری سفر ثابت ہوا، روانگی سے بہت پہلے ہی یہ علم ہو گیا تھا کہ ماضی میں انھوں نے جن لوگوں سے مل کر کام کیا تھا، وہ اسے غداری کا سفر کہہ کر اس کی مذمت کر رہے تھے اور لندن میں مولانا کو وقت گزر جانے پر یہ احساس ہوا کہ ان کا اصلی مقام ہندوستان میں جردھبہ کے میدان میں ہے، لندن کے بڑے سودا گار فرسٹ کلاس ایئر میں نہیں۔ آکسفورڈ میں انھوں نے طلباء سے خطاب کیا جو دوپاکھے کا کوٹ پہن کر آئے تھے، کرکٹ کی باتیں کیں اور انھیں ہنسایا۔ لیکن ان کا کوئی اثر نہیں پڑا، یا پڑا تو بہت کم اور وہ مسلمانوں کا مقدمہ ان نوجوان اور ذہین حاضرین کے سامنے دلنشین طریقے سے نہیں پیش کر سکے جن میں سے بڑی تعداد آگے چل کر قوم و ملک کی سیاسی رہنمائی کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے والی تھی۔

بشکریہ: ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت

مرتبہ: رشید الدین خاں

آزاد کا طریقِ زیت

منتخب اور مسترک سہ ہیں

۱۔ جہانزاد احمد ترجمہ: مسعود الحق

مولانا آزاد با مشبہ ہندوستان کی قومی تحریک کے انتہائی معتبر اور جتہر افراد میں سے ایک ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر انصاری کی وفات کے بعد 'یشنلسٹ مسلمانوں میں کرکٹ کھیلنے میں' بہ لوگ اسی نام سے جانے جاتے تھے۔ مولانا نے ایک ناقابلِ تسخیر مقام حاصل کر لیا تھا۔ کانگریس کے رام گڑھ سیشن (۶۔ ۷۔ ۱۹۴۲ء) میں جس کے چند دنوں بعد ہی جناح سلم لیگ کے لاہور سیشن میں اپنے تاریخی پاکستانی ریزولوشن کا انکشاف کرنے والے تھے مولانا نے اپنے خطبہ صدارت میں جو کچھ کہا وہ ہندوستان کی سیکولر قوم پرستی کا ایک انتہائی عالیٰ نظریہ اور حد درجہ نفیس بیان تھا اور نام نامی ہندو قومی نظریے کی ایک تین تردید۔ اسی طرح اسلامی دینیات ایسی تادیلی کی کوشش بھی کر وہ ہندوستان کے مذہبی اعتبار سے غلط سیاسی طور پر سیکولر نصب العین کے مطابق ہو ہندوستانی اسلامی فکر کو ان کی ایک بڑی دین ہے۔ آزاد کی یہ تادیلی ۱۹۴۲ء میں شائع ہونے والی ان کی نامکمل تصنیف ترجمان القرآن میں پوری تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

اسلام کے ایک ممتاز پاکستانی عالم ڈاکٹر فضل الرحمن کے اس دعوے کو اگر ہم صحیح مان لیں کہ قرونِ وسطیٰ کے بعد اسلام میں نہ تو علم الکلام تھا اور نہ ہی کوئی نفع تو ہم شاید حتیٰ طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مولانا کی ترجمان القرآن اس خلا کو پُر کرنے کی ہندوستانی عالمین دین کی کم از کم اصولوں کی

سط پر، اہم کوششوں میں سے ایک کوشش ہے۔ ۱۹۴۶ء میں شائع ہونے والی ان کی کتاب غبارِ خاطر اردو ادبی نثر کا ایک لافانی شاہکار ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آزاد اپنی آگے کی زندگی میں ۱۹۴۶ء کے بعد کا تجزیس کا صدر نہ رہنے دیے جانے پر کسی قدر بد دل ہو گئے اور تقسیم کے فوراً بعد کی سیاست میں کوئی اہم کردار ادا کرنے یا آزاد ہندوستان کے وزیرِ عظم بننے کے مواقع بھی کھو بیٹھے۔ یہ امکانات واقعی تھے قابلِ غور بات ہے مگر یہ یقیناً ایک حقیقت ہے کہ اس وقت تک وہ کانگریس میں خصوصاً اور قومی تحریک میں عموماً اس منصب کے لائق حیثیت کے مالک ضرور تھے۔

آزاد کی کامرانیاں بے شمار ہیں۔ اوپر کے پیرا گراف میں میں نے ان کے کچھ مخصوص کارناموں کا ذکر تین اسباب کی بنیاد پر کیا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ میرے اس مضمون میں میرا اصل سرور کار ان کی تصنیفات سے ہے، دوسرے یہ کہ میں ان کی تصنیفات کے تین پہلوؤں پر خصوصی توجہ مرکوز کرنا چاہتا ہوں جن پر میں یہاں بات کروں گا۔ ہر پہلو پر الگ الگ بھی اور تینوں پر اجتماعی طور پر بھی کیونکہ ان تینوں پہلوؤں کی اس اجتماعیت اور اسی باہم پیوستگی ہی میں ان کی سرگرمیوں کی وسعت و گیرائی کا اندازہ ہوتا ہے اور ان کی تحریروں سے منعکس ہونے والی ان کی سیاسی راہ، اسلام اور سیاست کو باہم آمیز کرنے کے ان کے طریق کار اور دوشر کے ایک ادیب کی حیثیت سے ان کے مقام کا قیاس ہوتا ہے۔ تیسرا سبب جو مذکورہ بالا پیرا گراف پر ایک ہی نظر میں سامنے آ جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک ادیب اور ایک عالم کی حیثیت سے آزاد کو یہ کامرانیاں صرف ان کی زندگی کے آخری زمانے میں حاصل ہوئیں اور صرف اُس وقت ہوئیں جب انھوں نے اپنے اُن مواقع کو یا تو ترک کر دیا یا پھر ان میں بڑی ترمیمیں کر لیں جنھوں نے تحریکِ خلافت کی طرف رجوع ہونے اور اس میں شریک ہونے تک ان کی رہنمائی کی تھی۔ اس آخری معروضے میں میرے خیالات ۱۹۵۸ء میں آزاد کے انتقال کے بعد ہندوستان اور پاکستان میں ان کی دانش وری سے متعلق پیدا ہونے والے اہم رجحانات کے برعکس محسوس ہوتے ہیں۔

ہندوستان میں پھیلے ہوئے اس عام تاثر کے برعکس کہ آزاد سیکولر ہندوستانی قوم پرستی کے اپنے عقیدے کی وجہ سے پاکستان میں عدم توجہی کا شکار ہوں گے وہ دہاں حقیقتاً ایک

انتہائی قبول مصنف ہیں اور وہاں ان کی تحریروں کے مجموعوں کی بڑی پذیرائی ہوتی ہے خصوصاً قراہیت پسند اور نیلو پرست طبقوں کی طرف سے جو اپنی زیادہ توجہ آزاد کی زندگی کی اس دہائی پر مرکوز کرتے ہیں جسے میں ابھول کی دہائی کا نام دوں گا۔ ان لوگوں میں بہت سے لوگ وہ ہیں جو آزاد کو ان کی 'گاندھیاوی غلطی' سے قبل اس قسم کی اسلامی سیاست کا نقیب سمجھتے ہیں۔ پاکستان میں جس کی نمائندگی 'ابوالاعلیٰ مودودی جیسے افراد اور جماعت اسلامی جیسی جماعتیں کرتی ہیں۔ قاضی جاوید جیسے روشن خیال پاکستانی عالم بنیادی طور پر پاکستان مخالف سیاست کے ان کے بعد کے رجحان کو نظر انداز کر کے اور اسی مشرور ابھول کے دوران ان کی استعمار مخالف سرگرمیوں پر زور دیتے ہوئے اس غالب رجحان کی تردید کرتے ہیں۔ اس متبادل بیانی کی تان اساسی طور پر ائمہ واحدہ کے مثبت ذکر پر مبنی ہے جسے آزاد نے ۱۹۴۰ء میں از سر نو چھیڑا تھا۔ آزاد کے پاکستانی ترجمانوں کے ان متضاد مواقف کے پراسرار ملاپ کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ دونوں ایک ہی دہائی کو ان کے کارناموں اور کامرائیوں کا زمانہ قرار دینے پر زور دیتے ہیں۔ اور دونوں ہی ترجمان القرآن اور مولانا کی انسانی تخلیقات کے سرسری حوالوں کے علاوہ ان کی بعد کی زندگی سے صرت نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ہندوستان کے ملی دھارے میں آزاد کی اس بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے معاملے میں یقیناً کوئی جھجک یا تکلف نہیں ہے جو پاکستان کے ملی دھارے میں موجود نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ جینیئس کی حدوں کو چھتی ہوئی غیر معین ابتدائی نشوونما کا حق بجانب اعتراف ملتا ہے۔ بلوغت اور پختگی کے زمانے کی جو بصیرتیں حاصل ہوئیں ان کی داغ بیل ان کے عہد جوانی ہی میں پڑتی دیکھی جاسکتی ہے اور اسی لیے ایک بے داغ 'غیر مبہم' روشن خیال اور سیکولر ذہنی ارتقا کا تاثر ملتا ہے۔ آزاد کو پرکھنے کا پیمانہ جس سے بہت کم لوگوں نے اعتراف کیا ہے، انھیں نہ صرف غیر معمولی صلاحیتوں اور بے مثال ذہانت کے حامل بلکہ اپنے آپ پر مکمل قابو رکھنے والے شخص کی حیثیت سے دیکھنے کا ہے اپنے بچپن ہی سے علم و ادراک سے لبریز پندرہ برس کی عمر میں جب ۱۹۰۳ء میں لسان الصدق کی بنیاد ڈالی ایک بالغ ادیب کی حیثیت جو بیس برس کے ہوتے ہوئے مذہبی اعتبار سے تکثیریت پسند اور استعمار مخالف تصورات رکھنے والا ایک فرد جب ۱۹۱۲ء میں انھوں نے

الہلال شائع کرنا شروع کیا (۱۹۱۹ء میں وہ جیل سے نکلے اور اُس راہ پر چل کھڑے ہوئے جو بالآخر انھیں ۱۹۳۰ء بلکہ اس سے بھی آگے قومی تحریک کی انتہائی بلند یوں تک لے جانے والی تھی 'ادب اور سیاست دونوں میں دوسروں کے معلم اور خود ایک خود آموز۔ ایک متکمل شخصیت اور ایک خط مستقیم پر ارتقا و نشوونما کی راہیں طے کرنے والے فرد کی ہی شبیہ ہے جسے میں جاننے اور پرکھنے جانے کے لائق سمجھتا ہوں۔

(۱)

جب کبھی کوئی آزاد کے مجموعی کیریئر بلکہ ان کے تمام کمالات کے بارے میں غور و فکر کی کوشش کرتا ہے تو اسے اس میں نہ تو کوئی خاص قسمل نظر آتا ہے اور نہ ہی نوجوانی اور نیتگی و بلوغت کے فرق کے کوئی آثار دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے بجائے ہمہ وقت ہونے والی تبدیلیاں، متضاد آرزوئیں اور تمناؤں سے سرشار ایک دل، ناقابلِ مصالحت عقائد کا قلیل دماغ سامنے آتا ہے اور صرف ایک مسلسل اپنی تجدید تو کرتی ہوئی زندگی ہی نہیں بلکہ تحریروں میں اپنی کیفیت اور اپنے تار و پود کو بدلتی ہوئی آواز سنائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حق لائی اور تاکید نکات *emphasises* کو تبدیل کرتے ہوئے ماضی پر ایک ایسے تسلسل کی چھاپ ڈالنے کی کوشش نظر آتی ہے جو حقیقتاً کبھی تھا نہیں۔

ان تبدیلیوں کا آغاز بہت ابتدائے ہوتا ہے۔ اس بات کو دہرانے کا آزاد کو بہت شوق تھا کہ وہ نئے میں پیدا ہوئے اور یہ کہ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں جس وقت ان کی عمر تقریباً گیارہ برس ہوگئی وہ اپنی اردو غزلیں شائع کرانے لگے تھے، ان غزلوں کا رنگ وہی تھا جو صدی کے اختتام پر اردو غزل کا عموماً تھا۔ داغ اور امیر مینائی کی پیروی تھی، موضوع عامیانا اور رو، فی، خیال اور جذبات فرسودہ۔ مگر ہجہ اور لفظیات ایک ایسے فرد کے لہجہ سے جو ابھی دو برس پہلے تک اردو سے واقف نہیں تھا، مالک رام اور دوسرے بہت سے لوگوں کے قول کے مطابق حیرت انگیز طور پر سلیس اور شستہ تھی۔ ۱۹۰۳ء تک، بسانوں نے اپنا رسالہ لسان الصدق باقاعدہ نکالنا شروع کیا وہ الطاف حسین حالی کی اسلامی احیاء پسندی

نی یادوں اور سرسید کی طرح جدیدیت اور اصلاح پسندی کی آرزوؤں سے سرشار نہ رہے تھے اور حالی اور سرسید ہی کی طرح اپنی عبارت کو پڑے نکلے لوگوں کے روزمرہ کے نہانے پر مبنی رکھتے تھے۔ اگلے تین برسوں میں وہ ذاتی طور پر شبلی نعمانی کے قریب آئے اور ان کی نشر میں مدد العلماء کے استاد کا ہمدرد قابل امتیاز طور پر محسوس ہونے لگا۔ ۱۹۱۰ء کے قریب انھوں نے ایک بعد دیگرے پڑنے والے اثرات سے یکسر عاری پہلی بار خود اپنی مخصوص آواز اور انداز میں اپنی ہندوئی غزلوں کی روح سے قریب مگر جذبے کی صداقت میں بہتر اور ایک پُر سرار اور انحرافی رنگ سے بڑھتی ہوئی اپنی رغبت کے انوکھے پن سے مزین اپنا پہلا شاہکار حیات سرمد شہید تخلیق کیا۔ صوفی سرمد شہید داراشکوہ کے سانچوں میں سے تھے اور اسی کی طرح ان کا سر بھی اور رنگ زیب نے قلم کرایا تھا۔ بول چال کی اردو سے خلیبانہ، مبالغہ آمیز انحرافات کے باوجود شدت جذبات سے معمور نشر میں یہ مضمون صوفیانہ انبساط کے برجستہ شکوہ، ممنوع جنسی خواہشات کے گناہ اور فتنہ اور مطلق العنان حکومت کے احکامات کی غلامی و ریزی کی جرات کا بھرپور دفاع کرتا ہے۔

لیکن ان کا یہ شاہکار ایک فنزل کے خاتمے کا اعلان بھی کرتا ہے۔ اس کے بعد آزاد نے اس مضمون جیسی کوئی تقریر لکھنے کی اپنے آپ کو اجازت نہیں دی اور نہ ہی اپنے احساس و ادراک کے اس پہلو پر لوگوں کو متوجہ ہونے کا کوئی موقع فراہم کیا۔ اگلے پینتیس برسوں تک یعنی غبارِ خاطر کے منظر عام پر آنے تک کلاسیکی موسیقی کے اپنے شوق سے متعلق آنوی اور آراتہ و پیرائے عبارت آرائی والا خط بھی انھوں نے غبارِ خاطر کے پہلے دو ایڈیشنوں کے بجائے فروری ۱۹۲۷ء میں شائع ہونے والے ایڈیشن میں شامل کیا تھا۔ اس کے بجائے ہمارے سامنے ان کا ۱۹۱۲ء سے شروع ہونے والا اہلال کا زمانہ ہے جو تقویٰ اور فقہ پر توجہ مرکوز کرنے کی وجہ سے ان سب باتوں کے بالکل برعکس ہے جس کی وہ دو سال سے کم عرصے پہلے دکات کر رہے تھے۔ ۱۹۱۵ء تک پہنچتے پہنچتے وہ متعدد جلدوں پر مشتمل قرآن کے ترجمے، تفسیر اور اس کی شرح کی مختصر اشاعت کا اعلان کر رہے تھے اور بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ اسے اس نقطہ تک آگے لے جائیں گے جہاں اٹھارہویں صدی میں اسے شاہ ولی اللہ نے چھوڑا تھا کیوں کہ البلاغ کے ایک اعلان کے مطابق ”اللہ نے اس کام کو اہلال کے مدیر کے لیے مقرر فرمایا ہے۔“ مگر حقیقت یہ

ہے کہ ایسی کوئی تخیل کبھی منظر عام پر نہیں آئی مگر تذکرہ جسے آزاد نے ۱۹۱۹ء میں لکھا اور ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا اُس کا سب سے بڑا مقصد تھا آزاد کے سارے خاندان کو اور اس کی نسلیں کو اور تبعاً خود اپنے آپ کو تقویٰ کی حامی روایات سے منسلک و متعلق۔ یہ روایت شیخ احمد سرہندی سے شروع ہوئی تھی، سرمد نے جس کی وفات کی تھی اور انھیں اس کی پاداش میں گرجن زونی قرار دیا گیا تھا۔ جب تحریک خلافت کے اپنے نقطہٴ وروج تک پہنچتے پہنچتے آزاد نے اپنے آپ کو اس تجویز کا حمایتی بنایا تھا کہ انھیں ہندوستانی علماء کی باقاعدہ رضا مندی سے 'امام الہند' مقرر کر دیا جائے۔ یہ ادارہ دوسرے مسائل پر توجہ کرنے کے ساتھ خیرِ عدالتوں کی نگرانی کرنے کے لیے ہوا کرتا تھا۔ مگر ہندوستانی اسلام میں کبھی نہیں رہا تھا۔ سرمد والے مضمون کی اشاعت کے گیارہ برس بعد نومبر ۱۹۲۱ء کے اپنے سیشن میں جمعیتہ العلماء ہند نے اس امید کو یکسر ختم کر دیا اور آزاد کی زندگی کی وہ دہائی بھی جسے ہم نے اہلالِ دہائی کہا ہے اہتمام پذیر ہوئی۔ اگلے بیسے مگر فترت کر لے گئے۔ اس کے کچھ ہی دنوں بعد انھوں نے جیل والی شہور زما تقریر کی جسے قول فیصل کا نام دیا گیا۔ ان کی اس تقریر نے ان کو پختہ طور پر کانگریسی قوم پرستی کی راہ پر لگا دیا۔ اس بات کی شہادت ہمیں ۱۹۲۳ء میں قید سے ان کی رہائی کے فوراً بعد ہونے والے کانگریس کے خصوصی سیشن کا صدر منتخب کیے جانے سے بھی ملتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہو سکتا ہے کہ اس تاریخ کے بعد کی ایک صراحت مستقیم پر آگے بڑھنے دینے کی نشان دہی ہو سکے گی۔ مگر حقیقتاً ایسا نہیں ہوا۔ آزاد پھر صحافت کی طرف آئے اور اس سمت میں انھوں نے اہلال کی تجدید کے علاوہ متعدد اور کام کرنے کی جرات کی۔ جون اور دسمبر ۱۹۲۶ء کے نئے اہلال کے چھپیں شمارے نکلے بھی۔ آزاد کانگریس کی سیاست میں سرگرم ضرور رہے مگر یہ وقت قومی سیاست میں 'دوسری دہائی' کے اواخر کے فقرہ دارانہ جنوں، نہرو رپورٹ پر ہونے والی ٹپل اور تیسری دہائی کے اوائل میں گاندھی کی سستہ گرہ کی دو بڑی کوششوں کے باوجود کسی قدر آثار کا تھا۔ آزاد بہر حال انصاری کے سائے میں رہے جو ان کے مقابلے میں خاموش طبیعت، سینئر اور زیادہ ہوش مند تھے۔ ترجمان القرآن کی موجودہ جلدیں ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء میں بالترتیب انہی برسوں میں لکھی گئیں اور شائع ہوئیں۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان برسوں میں آزاد ایک بار پھر

ایک اہم عالم دین کی اپنی حیثیت پر اصرار کر رہے تھے اور فضیلت اور بے دلی کے ساتھ ہی یہی غیر عالم اسلام کے لیے ایک نیا مجتہد بننے کا جو مقصد انھوں نے ۱۹۱۵ء میں اپنے سامنے رکھا تھا اس کے لیے وہ ابھی بھی کوشاں تھے۔ اس سہی نوکی قابل ذرا بات وہ مستندی تھی جس مستندی سے مدفع آنے پر اسے ترک کر دیا گیا۔ خصوصاً اس وقت جب ۱۹۳۵ء میں انصاری کی سیاست سے کنارہ کشی اور ایک سال بعد ان کے انتقال نے ۱۹۳۵ء کے ایجنٹ کے عواقب میں انصاری جہول کے آغاز نے قومی سیاست کے ایجنٹ پر واپس آنے کی راہ صاف کر دی۔ اگلے بائیس برس میں بلکہ ۱۹۴۰ء کے اوائل میں بھی جب آزاد احمد نگر جیل میں تھے اور ان کے پاس خالی وقت کی فراوانی تھی وہ نہ تو ترجمان القرآن کی طرف آئے اور نہ ہی اس قسم کی کوئی چیز انھوں نے لکھی۔ ۱۹۴۰ء کے رام گڑھ خیلے نے نئے مسلک کا تعین کیا جس میں اسلامی آئین و قانون کے تذکرے کی کمی بڑی نمایاں تھی۔ جب رفاغیہ کی نثر جو بے ہک طبیعت اور ریکارڈ شائستگی کی حامل تھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نہ صرف الہلال دہلی کی الہامی نثر سے بلکہ خود ترجمان القرآن کی دینی طرفداری والی نثر سے واضح طور پر مختلف ہے۔ جب انھوں نے ہایوں کبیر کو اپنی یادداشتیں لکھوانا شروع کیں اور ہایوں کبیر نے جس کی بنیاد پر انڈیا وٹس فریڈم لکھی اس وقت وہ ایسی باتیں کہہ سکتے تھے جو ان باتوں سے قطعاً مختلف تھیں جو وہ اپنے الہلال کے زمانے میں کہا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ان کے یہ خیالات اور یہ عقائد ۱۹۱۲ء سے ہیں۔ مثال کے طور پر اصل مضمون کے آخری صفحے پر مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے:

”یہ کہنا عوام کو بہت بڑا فریب دینا ہے کہ مذہب ہی مائیت ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، اقتصادی، لسانی اور ثقافتی اعتبار سے مختلف ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام نے ایک ایسا سماج بنانا چاہا جو نسلی، لسانی، اقتصادی اور سیاسی سرحدوں کی پابندیوں سے آزاد ہو مگر تاریخ نے یہ بات ثابت کر دی کہ پہلی چند دہائیوں کے بعد اور اگر مدت کو اور طول دینا چاہیں تو یہ کہ پہلی صدی کے بعد اسلام تمام مسلم ممالک کو محض اسلام کی بنیاد پر متحد نہیں کر سکا۔“

تاریخ نے دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ابتدائی اسلامی منصوبے یا خاکے کو منسوخ کر دیا۔

تاریخ کے فیصلے کو بہر حال ماننا پڑا۔ قوموں کی اساس مذہبی نہیں غیر مذہبی خاتی پر ہوتی ہے۔ اس بیان کی تہائی اگرچہ نام قابل تردید ہے مگر یہ اس راہ کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے جو آزا۔ نے اُن دنوں سے لے کر اب تک طے کی تھی جب وہ مل الامان کہا کرتے تھے کہ مسطینیہ مسلم غیر اسلامی قومیت کا سیاسی مرکز تھا۔

یہاں پر حقیقت بھی دیکھی جاسکتی ہے کہ یہ بات ان کے ترجمان القرآن کو چھوڑنے کے بعد کی ہے۔ انہوں نے ترک کرنے کی بات کہی نہیں مگر عملاً انہوں نے ۱۹۳۶ء کے بعد اسے چھوڑ دیا تھا اور ایک مکمل سیکور ریاست کو اپنایا تھا۔ ان کی سوچ کا جو ڈھنگ رام گڑھ کے خبطے سے لے کر انڈیا ورس فریڈم تک رواں دواں ہے وہ نہ صرف یہ کہ اساسی طور پر اللہال کے زمانے کے پان اسلام کے برعکس ہے بلکہ خود ترجمان کے فلسفیانہ خیالات کے ڈھنگ سے بھی مختلف ہے کیونکہ ایک اسلامی طرز کے حجاز کی تلاش جو ستمبر ۱۹۴۰ء کے بعد بحیرہ ترک ہوئی اور سیاسی اصول کا استنباط مقصود پر ہندوستان کی اپنی امتیازی سماجی تاریخ سے اور سیکور قومیت کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر جوئے نگا کہ دولت کی اشتراکی تقسیم نو لاندہی دیوانی قانون اور عام بالغ رائے دہندگی سے مطابقت نظر آئے۔ رام گڑھ کا خطبہ در حقیقت ہندوستان کی بیسویں صدی تک کی ہزار سالہ تاریخ کو ایک ایسی فضا اور ایک ایسا ماحول قرار دیتا ہے جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں اور زیادہ یکسانیت پیدا ہوگی۔ آزاد کہتے ہیں آج دونوں مذاہب کے ماننے والے صدیوں پہلے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پائی جانے والی مشابہت کے مقابلے میں ایک دوسرے سے زیادہ مشابہ ہیں۔ دوسری طرف ایک نہایت حیرت انگیز بات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تحفظ و بقا کا اصول مذہبی اور اخلاقی اقدار کے لیے ضروری اور سماجی اور سیاسی عمل کے لیے خود کشی کے مترادف ہے۔ اس سب کی روشنی میں وہ زور دے کر کہتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ہر اُس چیز کی ضرورت ہے جو کسی دوسرے کو ہے۔ سیکور ڈیموکریسی، ترقی پسند اقتصادیات، لامرکز انتظامیہ اور ایک حقیقی منوں میں وفاق آئین۔ لامرکزیت پر ندر دینے کے سوا ان کے اس موقف اور نہرو کے موقف کے مابین کوئی محسوس نہیں کیا جاسکتا۔

(۲)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آزادی کی زندگی میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور ان تبدیلیوں

تو ہم ابتدائی اور بعد کی تحریروں کے درمیان فطری طور پر وقوع پذیر ہو۔ فرق فی حد بندہوں میں نہیں رکھ سکتے۔ اور نہ ہی خیالات و احساسات کو خام کاری اور نجسنگی۔ نمونوں میں پیش کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں حقیقتاً ہمیں دو بالکل مختلف قسم کے رویے نظر آتے ہیں۔ ایک رویہ تو یہی ابتدائی زندگی کی بد ملائمتیں آگاہی کا جو ایک خاص قبل از وقت پختگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ جمع ہے کہ گیارہ بارہ برس کی عمر میں انھوں نے جو غزلیں لکھیں دو ناول پبلک سے اتنی سی درست نہیں جتنی کہ دوسروں کی۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی جیسا کہ خود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تیس برس کی عمر میں وہ اور ان کے بھائی کے ساتھ کلکتے کے مشاعروں میں ٹرپ اور مقبرہ سماعوں جیسا سلوک ہوتا تھا۔ یہ بہر حال قابلِ تعریف بات ہے۔ سر جینی ٹائیڈ کا یہ عمل کہ ناول اپنی پیدائش کے وقت ہی پچاس برس کے تھے، دراصل اس پختہ اور سنجیدہ رکھ رکھاؤ کی طرف اشارہ ہے جو آزاد نے بڑی کم عمری سے اپنالیا تھا اور جو اہر لال نہرو اور خود سر جینی ٹائیڈ کے یہ بڑا پُر لطف ہوا کرتا تھا۔ مگر ساتھ ہی یہ اپنی ابتدائی زندگی سے ان کی پیش آگاہی کا حوالہ بھی ہے۔ دوسرا رویہ جو ہم دیکھتے ہیں وہ موجودہ عمل و ادراک کی پختگی اور نکھار کی صورت میں کسی نشوونما یا فردغ کے بجائے ایک خالص انکار و انحراف کا ہے۔ ان بہت سے انحرافات میں خود آراونے دو کا خصوصی تذکرہ کیا ہے اور یہ دونوں ان کی ابتدائی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ خاندان کی قدامت پسندی سے کنارہ کشی اور بعد کو نام نہاد علمی گڑھ رجمان کی تردید۔ باقی کے تئیں انھوں نے الہلال کی ابتداء سے ادبیات و نس فریڈم میں پیش سیاسی مقدمات تک ایک راست اور مستقل عقیدے اور عمل کا دعویٰ کیا۔ مگر ان دعوؤں کے قدرے جائزے کی ضرورت ہے اور الہلال اور خصوصاً البلاغ کے زمانے میں ان کے انتہائی متعینہ مواقع اور تذکرے میں اپنے خاندان کی قدامت پرستانہ روایات کی تاریخ پر لات زنی کو درست سمجھا جائے تو خود ان کا یہ دعویٰ کہ پندرہ برس کی عمر سے ہی انھوں نے ان مقدمات پرست خاندانی روایات سے اپنا رشتہ قطعی طور پر توڑ لیا تھا مشکوک ہو جاتا ہے۔ کہا تو یہ جاسکتا ہے کہ یہ دہائی حقیقتاً انہی روایات کی طرف ان کی مراجعت کی دہائی ہے اور یہ کہ وہ اب اپنے والد کی طرح محض مریدوں کی ایک محدود اور منتشر برادری کے پیروی نہیں بلکہ سارے ہندوستان کے اہم بننا چاہتے تھے، یعنی ایک عظیم پیر۔ اور جیسا کہ ہم ابھی قدرے تفصیل سے دیکھیں گے کہ ۱۹۱۲ء

اور ۱۹۵۸ء کے درمیان کا خط 'جیسا بھی ہو مستقیم بہر حال نہیں تھا۔

ہم بہر حال صرف یہ کہہ کر کہ آزاد نے ہر چند سال بعد اپنا موقف اور اپنا مقام تبدیل کیا ہے بات ختم نہیں کر سکتے۔ ان کی زندگی کی ایک اجمالی عہد بندی یقیناً ممکن ہے۔ اور اصل کام یہ ہے کہ راجا جی عہد میں درپیش کشمکشوں اور آنے والے موڑوں کی شناخت کی جائے۔ اس چمک دار سنہ نظریں آگے چل کر صرف قیاس کی بنیاد پر اور محض تجزیے کے مقصد کے پیش نظر یہ کہنا ممکن ہے کہ آزاد کی زندگی کا خط حرکت بنیادی طور پر دو عہدوں میں منقسم تھا۔ اور یہ کہ ایک عہد سے دوسرے عہد کی تسلسلی ایک طرف تو خلافت کے زمانے میں مضمر ہے اور اس کے شانہ بشانہ ایک طرف گاندھی کی ہمتی ساتھ دینے کے ان کے اہم فیصلے اور دوسری طرف اتنی ہی اہم اور تین ان کی وہ ناکامی ہے جس کا انھیں علمائے ہند سے اپنے آپ کو امام الہند منوانے میں سانا کرنا پڑا۔ اس تبدیلی کا دستاویزی ثبوت اگر ضرورت ہو تو ان کی اس معرکہ آرا تقریر میں دیکھا جاسکتا ہے جو انھوں نے فروری ۱۹۲۰ء میں اپنی گرفتاری کے وقت کی اور قول فیصل کے نام سے معروف عام ہے۔ ۱۹۲۰ء تک آزاد نے اپنے آپ کو بالخصوص مسلمانوں کے قائل کی حیثیت سے پیش کیا اور ان کی یہی حیثیت تھی جس کے ساتھ انھوں نے عام قومی تحریک میں شرکت کی۔ یہ عوامی سطح پر خلافت اور عدم تعاون کی تحریک کا سنگم اور مسلم علماء کے درمیان ایک مسلمہ مذہبی مقبولیت حاصل کرنے میں ان کی ناکامی تھی جو ذاتی طور پر گاندھی سے ان کے خلوص اور کانگریس میں مقتدر مقام تک اتنی سرعت کے ساتھ پہنچنے کا سبب تھی۔ اس صورت حال نے آزاد میں بڑی تبدیلیاں پیدا کر دیں۔ وہ کانگریس میں بدستور مسلمانوں کی نمایندگی کرتے رہے لیکن اب وہ قومی تحریک کے بھی ایک لیڈر جو چکے تھے۔ ۲۲-۱۹۲۲ء کے بعد کی ان کی زندگی کی اس یکسر نئی سمت میں نہ تو کوئی بے ساختگی تھی اور نہ ہی الہال پر اس کی اس اس رکھی جاسکتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ناقابل فراموش موڑ نے ہر چیز بدل کر رکھ دی، ان کے علم دین کو بھی اور ان کی فکر کو بھی۔ عدم تحفظ کے اپنے بعض احساسات اور اپنے پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ وہ اور بہت کچھ اپنی پچھلی زندگی کے دوسرے مرحلے میں لائے جس کا آغاز بڑے مستحکم طور پر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے خصوصی اجلاس کے صدر کی حیثیت سے ان کے انتخاب اور پان اسلامی دانش ورانہ تنظیم کے اس بحران سے ہوتا ہے جس کا سامنا انھیں مارچ ۱۹۲۴ء میں کمال اتاترک کے انھوں خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ کرنا پڑا تھا۔ دوسرے

میلے ہیں اگر وہ کچھ چیزیں اپنے ساتھ لائے تو دوسری طوت انھوں نے بہت سی چیزیں ترک بھی کیں۔
 ہاٹ ہیڈ نے ایک موقع پر کہا تھا کہ کسی کا اسلوب، طرز یا انداز اس کے دماغ کا خن مل ہوتا ہے۔
 ادبی زندگی کے ان دوروں کا باہمی تضاد ان کی تفریق میں آنے والی قابل ذکر تبدیلیوں میں بڑا واضح ہے
 انسانی مرحلے کا مقررہ معیار کلاسیک تذکرہ (۱۹۱۹ء) جو ان کے 'سلطان کے سوانحی وقائع پر محیط ہے اور
 اس میں خود ان کے جہد جوانی کے بارے میں بھی اصل متن سے کسی قدر تعلقاً ایک غیر معمولاتی ضمیر بھی
 شامل ہے، ایک ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جو انتہائی ماحول اور بے جوش ہونے کے علاوہ غیر ضروری
 رول ڈم، 'مغربی غلطی اور بین متبع سے پر ہے کہ اسے کوئی پڑھنا بھی چاہے گا حواث میرے جیسے
 بگ جن کا مقصد تصدیق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس بعد کے مرحلے میں مضبوط تحریر برسر لایا گیا۔ شاہکار
 اٹا یہ قلمبراطور ایک ایسی نثر کا نمونہ ہے جو نہایت متنوع اور پلورار ہے اور یہ کہ اردو نے واقعہ کسی قدر
 نے لیے اس قدر صحت نظر ممکن نہیں ہے۔ پھر بھی اپنی کثرت فساد گئی اور دافز فساد تراشی کے باوجود یہ اپنے
 طور پر اردو زبان کی ایک ایسی چیز ہے جو غالب کے خطوط کی یاد دلاتی ہے۔ اور یہ انتہائی ترین کی بات
 ہے۔ قیاساً بات کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد کی نثر کا انداز قدم قدم پر اس پیچیدہ روایت سے
 اپنے بدلے ہوئے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جسے ہم سرسید احمد خاں جیسے فرد سے منسوب کرتے ہیں۔ اس
 روایت کی پیچیدگیوں اور اس سے آزاد کے تعلق کا ہم آئندہ تفصیل سے جاننا چاہیں گے۔ یہاں پر مختصراً یہ کہنا
 کافی ہوگا کہ سرسید نے اردو نثر کی تین روایات کی پیروی کی تھی جن کے مظاہر بالترتیب فورٹ ولیم کالج
 کے ادیبوں اور مشینوں کی سیکولر نثر کو دہی زبانوں میں منتقل کرنے، شاہ عبدالعزیز کی مذہبی نثر کو آسان
 اور سادہ بنانے اور لیے اور انداز کو وہ نیا آہنگ دینے میں نظر آتے ہیں جو ہمیں غالب کی شاہکار نثر
 میں ملتے ہیں۔ انھوں نے ان تمام اثرات کو مضمون Essay نگاری کی اس انگریزی روایت سے ملا کر
 جو انھوں نے ایڈیٹس، اسٹیل اور ٹیپ جیسے معنی کے مطالعے سے حاصل کیا تھا اردو
 زبان کو پہلی بار اس عقلیت پسند نثر کا رنگ دیا جو تعلیم یافتہ لوگوں کے ایک بڑے طبقے میں ابلاغ کی خاطر
 تشکیل پا رہی تھی۔ اہل حال دہلی سے قبل خود آزاد کی نثر بالکل ایسی روایت پر ڈھالی گئی تھی جسے انھوں
 نے اپنے پان اسلامی مرحلے میں رد کیا اور جب سیکولر نیشنلزم سے وفاداری میں اضافہ ہوا تو وہ اس کی
 طوت بتدریج پھر لوٹے۔ انھوں نے رام گڑم کے خطبے اور شاندار ادبی نثر کے مترجمے قلمبراطور جیسے اپنے عوامی

مضامین اور تحریروں میں کھلم کھلا اس کی پیروی کی ہے۔

وہ دن مرحلوں میں آزاد کے مذہبی و دینی خیالات و جذبات میں یہی تضاد نظر آتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ان کا اسلام زیادہ تر انتہائی شدید کشتی 'غیر مغرب پسند بلکہ کسی حد تک بنیاد پرست اسلام تھا۔ البتہ بال پر پابندی لگنے کے بعد انہوں نے 'ابلاغ نکالا تھا۔ یہ رسالہ اگرچہ بہت کم دن نکلا مگر بہت مشہور ہوا۔ اس کے مضامین میں قرآن الہی کے انہوں بہت جلد کفر کی حکرائی کا خاتمہ اہم موضوع تھا۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ آزاد کی شدت پسندی ان مضامین میں یورپ کے لوگوں کے لیے کفار کا لفظ استعمال کرتی ہے۔ کفار، کافر کی جگہ ہے اور اپنے اندر ایسی مذہبی نفرت و نفی کی شدت رکھتا ہے کہ محض 'غیر مسلم' ان معنوں کا اظہار نہیں کر سکتا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے عیسائی مشنریوں کی شدت پسند الفاظ 'معد' اور 'مشرک' و 'بے دین' اس کے کسی قدر قریب ہیں۔ میں یہاں 'بنیاد پرست' (فانڈیشنلسٹ) کا لفظ محض، یا کم و بیش، تکنیکی لحاظ سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ سب سے پہلے تو مذہبی متن پر خصوصی توجہ دیتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ زندگی کی تشکیل و تعمیر کے لیے آپ کو اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ بھی متن ہے۔ قرآنی سارے علم کا منبج ہے۔ اس سارے مرحلے میں آزاد کا مستقل موضوع 'قرآن سارے علم کا منبج ہے' رہا اور انہوں نے اس بات کا ہزار رنگ میں اعادہ کیا دوسرے یہ کہ بنیاد پرست کے یہاں خود اپنے مذہب کا ساری سیاست کا منبج ہونے پر ایک ناقابل مصالحت اصرار پایا جاتا ہے۔ آزاد اس موضوع کو اس رے حصے میں پیش کرتے ہیں 'اسی لیے ان کا یہ کہنا کچھ غیر فطری نہیں لگتا کہ دنیا کی تمام حکومتیں سوائے 'مذہبی حکومتوں کے اپنی بنیادی مسافت میں جابرانہ ہوتی ہیں' تیسری بات یہ ہے کہ بنیاد پرست سیکولر اور دنیوی علوم پر انتہائی کم ایہ مذہبی متینیت کی بنیادی فوقیت پر اصرار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں جاسکی حد کے بغداد سے متعلق آزاد کا یہ بیان بھی خصوصیت کا حامل ہے۔

• مسلمان بغداد کے تمدن اور علوم و فنون پر بڑا فخر کرتے ہیں۔ مگر یہ سب وہاں کے حکمرانوں کے پیش اور ان کی مسرتوں کی ضمنی زیبائش ہے۔ ہم انہیں کسی فخر و مباح کے لائق نہیں سمجھتے، ایک واضح حدیث جسے امام بخاری نے سیکڑوں میل کی مسافت طے کر کے جمع کیا، ان سارے علوم و فنون سے ہزار

گنا زیادہ متاثر اور قیمتی ہے۔

مہدِ عباسی کا بعد ابھی اسی طرح کی نفرت تھی۔ کچھ کام ہوئے مگر عمل نہیں لگا۔ ایسی نفرت تھی کہ وہ بھی اس مہد میں جب فوجِ خلافت جو فتح مصر کے بعد پہلی بنائے گئی تھی اسے اسلام سے داخل ہو چکی تھی، مستر جیسے مذہبی مکتب فکر میں پوری طرح دھل چکی تھی۔ پُر شکوکہ نشاءِ ثانیہ جس نے مصر و لبنان کے فکری مناظر کا اسلامی فکر سے ملاپ کر لیا بعد کے بنیاد پرستوں کا مرغوب موضوع ہے۔ بہر حال آزاد کے حق میں یہ ضرور کہنا چاہیے کہ البلاغ کے اگلے شمارہ ہی میں شائع ہونے والے اپنے مضمون "عراق اور یلائے عراق" کا آغاز انھوں نے تیس آدمی (شہور و معروف مجاہدین) کے وعدہ آفریں اور جیسا کہ مفید اشارے کیا جن کا خلاصہ پہلی تھی۔ مضمون کے ایک مختصر نگرہام پر اگر گزرتا میں آزاد انہی علوم و فنون کی مدح برائی کرتے ہیں جن کو انھوں نے ابھی پچھلے جیسے ہی مردود قرار دیا تھا۔ بہر حال ایک رسالے کے بچے بعد دیگرے شائع ہونے والے شماروں میں ایسے مضامین، نظریات کو ہمیشہ کرنے کی ان کی صلاحیت ایک بار پھر سرمد جیسے افراد کی وجد آفریں روایت اور ابنِ تیمیہ سے شروع ہونے والی شرعی روایت میں انتخاب میں ان کی مستقل کامیابی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

الہلالِ دہائی کی پان اسلامی استعمار مخالفت بہر حال کئی اعتبارات سے بے جوڑ اور متنقض ہے۔ دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک خلیفہ اسلام کی زیرِ سیادت جو خصوصاً ترکی کا سلطان بھی تھا، استنبول جیسے ایک سیاسی مرکز سے وابستہ قوم قرار دے دینے کے فیصلے نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک انتہائی مشکوک و مبہم صورت حال میں ڈال دیا۔ اس فیصلے کی قراردادِ محض استعماروں کی زبان میں لفظی کی حد تک وجود میں آئی تھی۔ مقبولیت اور تجزیہ پسندانہ سبائے اس کا کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایک ہی وقت میں کوئی کتنی قوموں سے، کتنے سیاسی مرکزوں سے وابستہ ہو سکتا ہے؟ اگر شریعت یہ حکم دے دے کہ ہر شخص خلیفہ یعنی سلطانِ ترکی کی رعایا بن کر رہے گا تو آدمی کی کیا حیثیت ہوگی۔ اگر ہندوستان آزاد ہوتا اور دونوں ملکوں کے مابین جنگ ہو جاتی، یا اس سے کم سنگین صورت حال میں اگر سلطانِ ہندوستانی آئین و قانون کو نہ ماننے کا حکم دے دیتا؟ تب دو قوموں سے ایک، علاقائی اور ہندوستانی اور دوسری مذہبی اور بین الاقوامی یہ ایک وقت وابستگی کی مشکل کو استعمار سے حل کرنے کے لیے قرطاسِ خلافت پر ابھرنے والے ہم مرکزداروں کا کیا ہوگا؟ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ آزاد

نے جزیرۃ العرب میں مسلمانوں کے خصوصی حقوق کی ہمیشہ پر زور و کالت کی، 'جزیرۃ العرب میں وہ جزیرہ' عرب کے علاوہ فلسطین، سیریا اور لبنان کو بھی خاص طور سے شامل کرتے تھے۔ دوسری طرف بغیر کچھ ممبروں کیے ہوئے نہایت سرسری طور پر وہ ان علاقوں کی غیر مسلم آبادی کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیا ان کے کوئی حقوق نہیں تھے؟ اور اس بات کے پیش نظر کہ آزادانہ پوری وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ مذہبی حکومت واحد صحیح اور حقیقی حکومت ہوتی ہے، ان کے حقوق ہر بھی کیا سکتے تھے۔ اقلیتوں کے حقوق بلکہ خود اکثریت کے حقوق اور ایک مذہبی حکومت کے درمیان کوئی کس طرح تالی میل پیدا کر سکتا ہے۔ معاملہ اس لیے مزید مشکوک ہو جاتا ہے کہ انہی مضامین نے استعماری اقتدار کے خلاف ہندوستانی مسلمانوں کو متحد کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ بہر حال یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں غیر مسلم آبادی یا ان کے بائے میں کہنے کے لیے کوئی بات نہیں ہے۔ بے شک ایک مبہم سا خیال یہ ضرور ہے کہ برطانیہ مخالف ایک اتحاد ہونا چاہیے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ایسے بیانات بھی ہیں جن میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہندوؤں کی قیادت پر ان کے راضی ہونے کا تو سوال ہی نہیں ہے تو پھر اس حقیقت کے پیش نظر کہ کوئی پہلے ہی سے مذہبی حکومت کے حق میں ہے، اگر انگریز واقعی پہلے سب سے ہیں تو ہندو اور مسلمان کے اس تعاون کا بھی کیا ہوگا؟ خود امت واحدہ کا خیال ان کی تحریروں میں صرت ۱۹۲۰ء سے ابھرنا شروع ہوا اور وہ بھی صرت انگریز مخالف اتحاد کی شکل میں۔ اگر انگریز واقعی ہندوستان چھوڑ دیتے تو اس اتحاد کی نسبت شکل کیا ہوتی، اور مسلمان مذہبی حکومت کے اپنے عقیدے اور ترکی خلافت سے اپنی وفاداری کے ساتھ ایک خود مختار آزاد مملکت میں جہاں غیر مسلموں کی اکثریت تھی، کس طرح زندگی بسر کرتے؟ امت واحدہ کے اس خیال کی اساس خود بھی مشکوک مبہم تھی۔ اس کا مذہبی جواز جو ۱۹۲۸ء کی صلح حدیبیہ کی نظیر میں دھونڈا گیا اور جس میں پیغمبر اسلام نے یہودیوں سے مصالحت و امن کا ہاتھ بڑھا دیا تھا، وہ زے اٹل اور بے جواز ڈھنگ سے مسجدوں سے کسان سبھاؤں تک اور گاندھی کے عدم تعاون سے لے کر ترکی کی طبعی امداد تک پھیلے ہوئے ایک ملک گیر احتجاج میں ایک مذہبی اور پان اسلامی کا دروشریک کرنے کے لیے یقیناً مفید تھا۔ ابتدائی اسلامی تاریخ کی اس نظیر کے حوالے سے بقول مشیر الحسن آزاد نے "زور اس بات پر دیا کہ ایک غیر مسلم (ہندو) کے خلاف ایک دوسرے غیر مسلم (انگریز) کے ساتھ اتحاد کرنا واجب و لازم تھا۔" پس جب تک

”سادہ“ کا نفاذ رہا ایک وقتی احمق و قائم رہا۔ مگر اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے کہ مسلمان ہندوستان میں تعلیم میں تھے اور غالباً ایک مذہبی حکومت قائم نہیں کر سکتے تھے۔ مشرک و سمن یعنی انگریز کے نظر سے غالب جھٹے کے بعد اب اس صورت حال میں کیا ہوتا؟ ان سیاسی سائل کو آزاد کو بہت جلد میں تقریباً ۱۹۴۰ء کے قریب حل کرنا تھا۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کے لیے مذہبی جواز کی تلاش جو متحرک کردی تھی اور سیکولر موقف قبول کر لیا تھا۔

بعد کے زمانے کے ان کے مذہبی خیالات کو سمجھنے کے لیے ہمارے پاس ان کی انتہائی ہمہ گیر تصنیف ترجمان القرآن ہے۔ اس کتاب میں بعض روایتی تناظر بر ان کی نظر ثانی کی روشنی میں اثر یہ امر ادا کیا گیا ہے کہ اس تفصیلی کتاب میں مذہبی مواضع کی ترتیب جدید خود سیکولر پالیٹکس کی اساس فراہم کرتی ہے۔ یہ مشکوک ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کے کارناموں اور کامرانیوں کا اندازہ کرنے کا کام ہم سے جاننے سے احتراز کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ترجمان القرآن میں آزاد کا مقصود انتہائی محدود *Limited least* طور پر آج کے عالم دین کا ہے جو بہت دقت روایتی فرخ دل اور معتدل ہے اور جو اپنے عقائد کی حدود میں رہتے ہوئے ایک طرح کی جدیدیت اور اصلاح کا متلاشی ہے۔ بیش نظر مقصد وہ تھا جسے بہت پہلے انتہائی وضاحت کے ساتھ Cromen کے ماتحت مصر کے مفتی اعظم شیخ محمد عبدہ نے بیان کیا تھا: ”اسلام کو سائنس کے طالع کرنا نہیں بلکہ ان لوگوں کو حلقہ اسلام میں واپس لانا ہے جو سائنس پر ایمان رکھتے ہیں“ اس طرح کی اصلاح اگر سولہویں صدی میں جب لوتھر نے اپنے نظریات کو *Witter Berg* میں رومن کیتھولک گرجا کے دروازے پر لٹکایا تھا سے فوراً بعد یا پھر اٹھارہویں صدی میں شریعت کو کٹر بنانے اور محدود کرنے کی عمر عبد الوہاب کی کوشش کے خلاف ہوئی ہوتی تو یہ واقعی ایک انقلابی کام ہوتا۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں، ڈالٹر اور *Mantesquieu* کے ایک سوچا س سال بعد، ترک میں تنظیم کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے جان نثار کے انتشار کے سو سال بعد، مصری انقلاب کے پچاس سال بعد اور اٹھارہویں صدی کے وسط ایشیا سے شمالی افریقہ تک کے وسیع و عریض علاقوں پر چھانچانے والی مسلم جدیدیت کی پہلی لہر کے نتیجے کے طور پر ترجمان القرآن میں آزادی کو کشش بلاشبہ ایک عالمانہ مگر کسی قدر خمیت کو کشش ثابت ہوئی۔ اس میں ابلاغ کے مضامین کا سا کوئی مکاشفانہ جوش و خروش نہیں تھا۔ ان کے قول و قرار، وسیع شری

ذہنیت اور انتہائی فراخ دلانہ تھے، مگر پھر بھی یہ ایک طرف دینی و مذہبی اتفاق اور صوفیہ زکاتات اور دوسری طرف بار بار اور اصرار کے ساتھ سنی اسلام کے عقلی عتب خیال کے مہدوسلی کے قدامت پسند فقہ ابن تیمیہ Taymiyya سے ان کی اپیل کی دوستوں میں خود نقیسی کا شکار تھی۔ ترجمان نے جس بات کی تبلیغ کی وہ سیاسی اصطلاح میں سیکولر ازم نہیں بلکہ شخصی ذاتی تقویٰ اور ایک فراخ دلانہ ضبط و برداشت کے اتصال کی بات تھی۔

ترجمان القرآن کی اصل دین "وحدتِ ادیان" کا تصور تھا جو صوفی انکار کے متعدد مسکلوں سے پوری پوری مطابقت رکھتا تھا، ان مسکلوں میں وعدۃ الوجود کا وہ تصور بھی شامل تھا جسے سب سے پہلے ابن العربی نے پیش کیا تھا لیکن بعد میں جو ہندوستان میں متعدد صوفی مسکلوں کے ذریعے پھیلا اور مقبول ہوا۔ اپنے خطوط کے مجموعے غبارِ خاطر میں بعد کو ایک موقع پر خود آزاد نے یہ کہا کہ وعدۃ الوجود کا صوفیانہ تصور "اپنشد کے صمد اوست" کے عقیدے کے مماثل تھا۔ اس بات سے ایک سیدھا سادہ اور غیر فرقہ وارانہ مشترک تمدن اور ایک نہایت وسیع القلب بلکہ انتہائی امتزاجی مذہب ہی طور طریقوں کی اخلاقیات اخذ کی جاسکتی ہے۔ اگر آزاد اپنے اس امتزاجی اصول پر جمے رہتے اور اگر انھوں نے اس مذہب ہی اجتہاد اور سیاسی طرز کے لیے کوئی مقبول نام عمارہ دریافت کر لیا ہوتا تو انھوں نے ہندوستانی اسلام کے لیے وہی حقیقت اختیار کرنی ہوتی جو ہندو اصلاحی تحریک کے لیے گاندھی کو واضح طور پر ملتی تھی۔ برہمنی سے وحدت الوجود کا تصور کم دیش ایک مجرد مدافعات تصور رہا۔ اور جب دوسرے علمائے دین نے آزاد کو چیلنج کیا تو وہ بنیادی طور پر زیادہ روایتی اور زیادہ مذہبی مواقف پر جن کی بنیاد صوفی انحرافات کے بجائے خالص فقہی اصول و ضوابط پر تھی، اس سوال پر کہ آیا نیاز مسلمان کے لیے غیر مسلم سے فرق کے لیے لازمی اور امتیازی شرط ہے اور کیا قرآن ایک کلمہ کو جو خدا پر ایمان رکھے اور رسول کی رسالت کی شہادت دے، اور ایک منکر کو نجات کا یحسان حقدار تصور کرتا ہے، آزاد جواب میں لیت وعل پر مجبور ہوئے، سیدھے سوال کا راست جواب نہ دے کر پُر زور طریقے پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے بنیادی وصف کا جس کا تعلق ہر مخلوق سے ہے، ذکر کرتے رہے۔ ربوبیت کے تصور پر ہم آگے بحث کریں گے مگر ٹرٹی دشواری خود ترجمان القرآن کے متن میں تھی جو بہ یک وقت پُر اسرار صوفی روایت اور ساتھ ہی فقہی روایت کی عقلی اور شرعی مثبتیت کا منظر تھی۔ ذرا ادب بچھے چلیے

آزمودگی سحر آگین اور وجد آوروں کا دنیا ۱۹۱۰ء والے مضمون کی طرح اور جیسا کہ مذکرہ میں ہے اسرہندی کی
 مقام اور تعزیری دنیا سے واسطہ رکھنے کی آزاد کی سادہ آواز بھی دشواری کا سبب تھی اگرچہ یہ
 سرور ماننا چاہیے کہ ترجمان القرآن کا اصل زور ضبط برداشت وسیع القلبی ہمدگیری اور مدہب کو
 ایک حکامی اور اختصامی دسم کھ کر ایک داخلی جمالیاتی تجربے کی طرح دیکھنے کی طرف ہے۔ بہر حال
 ایک ننگ دل سیاسی نفس میں یہ کوئی نئی طامت تعلقاً نہیں تھی۔ ۱۹۲۰ء کے ادب کی بڑھتی ہوئی
 وہ فرقہ وارانہ کش مکش اور بعد میں فرقہ وارانہ یاگل ہیں جو حقیقتاً ملک کو ابٹے ٹسے کرنے والا تھا
 ترجمان القرآن کے تحریری شکل میں آنے کا پس منظر بنا۔ مگر وہ زمانہ گزر چکا تھا۔ مذہب کی کوئی
 روشن خیال تاویل تو قوموں کی زندگیوں کو بدل دیتی۔ رازدار جو ایک عامی تحریک کے قاعدہ بھی تھے نیکس
 ساتھ ہی ایک پتھر عالم دین بھی۔ یورپے طور پر یہ نہیں سمجھ سکتے کہ سماج کی ترقی پسند تبدیلیاں مذہب
 کی بہتر تاویل کے بجائے مستحکم دنیا داری مذہب و سیاست کی عدم یگانگی کی طالب ہیں۔ اس صورت حال
 میں ترجمان القرآن اپنی وسیع القیالی اور خطابت و طمات کے بدوصف عام سیاسی زندگی پر
 کوئی اثر ڈالے بغیر محض علمائے دین اور جدید مسلم دانشوروں کے ایک چھوٹے سے حلقے کے درمیان
 بحث و مباحثے کا موضوع بن گیا۔ اسی دورانہ کے باوجود بہ حال ترجمان القرآن کا بنیادی طور پر انسان
 دوستی اور ہمدگیری پر زور ابھلا۔ دہائی کی شدت پسندی کے بالکل برعکس اور متضاد نظر آتا ہے۔

والہم ہی ہی ہی، کوئی اس سلسلے میں گاندھی کا ذکر نہ کرتا ہے۔ گاندھی جی نے بہر حال اپنے
 شدید ذاتی رجحان کی وجہ سے جسے وہ ہندو فرقہ پرستی کے سیلاب کو روکنے کا انتہائی بر محل راستہ سمجھتے
 تھے، ہندو کے خیالات و نظریات کے مطابق سیکولر ہونے سے صریح نظر کیا اور اس کے بجائے ایک
 ہندو مصلح ہونے کو ترجیح دی۔ ذاتوں پر منحصر ایک سماج کی حدود میں کام کرتے ہوئے انھوں نے
 چار ذاتوں یا طبقات کے تصور کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے نیچے طبقے کو بھگوان کی اولاد قرار دیا۔
 اسیبہ ذکر اور ان کے ساتھ بہت سے دوسرے لوگوں نے کہا کہ یہ اعلیٰ طبقے اور بھوٹی ذاتوں کے درمیان
 مصالحت کا ایک متوسط درجہ کا حل ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں کے مابین فرقہ وارانہ
 جھگڑوں سے شدید طور پر غم زدہ ہو کر انھوں نے ضبط و تحمل، ہمدگیری، اہنس، وسیع القلبی کا پرچار کیا
 جس میں وطن اور مقابلی اور مسابقت کے جذبے پر روک لگانے کی بات کی یا سب کے لیے آپسی محبت اور

رواداری کی زندگی اور پرانے حریفوں کے درمیان باہمی احترام کے جذبے کی وکالت کی اور ہندو اصلاحی تحریکوں کی روایتی فرہنگ میں جو انھیں دستیاب تھی، اسے رام راج کا نام دیا۔

ترجمان القرآن میں آزاد کی سماجی فکر کا سارا زور جب وہ دینی نزاکتوں سے دور ہوتے ہیں، ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان خصوصاً اور تمام مذہبی فرقوں کے مابین عموماً ایک تمدنی معاہدے پر ہے جسے وہ عوامی ملکیت Nation State اور سیاسی آزادی کی فضا میں گزرتے والی مذہبی زندگی کے لیے انتہائی اہم سمجھتے ہیں۔ ایک ایسے معاشرے کی فکر عالم جو اسلام یا ہندو دھرم کی کسی بھی تعلیمات کی طرف کوئی ترجیحی رویہ نہ رکھتا ہو بلکہ اسے گاندھی کے 'رام راجیہ' کے نظریے اور آزاد کے 'دربہیت' اور وحدتِ ادیان کے الفاظ میں منظم نظریے میں اسلامی اخوت Islamic Humanism اور غیر فرقہ بند زندگی میں اتحاد و ملت کے امکان میں خصوصاً اس لیے کہ دونوں اپنے اپنے مذاہب میں دینی اصلاحات کی حمایت کرتے ہیں تاکہ وہ دورِ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں ایک پراسرار نظر آتی ہے۔ دونوں کا واسطہ بیک وقت مذہبی تقدس اور اس کے ساتھ ہی ایک ہم آہنگ کثیر مذاہب معاشرہ جو دونوں عقائد کو ماننے والوں کے نقطہ نظر سے قابلِ داد رہی ہو۔ دونوں نظریات کو جو چیز باہم متحد کرتی ہے وہ ایسا نقطہ اتصال ہے جس پر دونوں ایک دوسرے کے اخراج یا ایک دوسرے کی تقلیل و تخفیف کے بغیر قائم رہنا چاہتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ گاندھی کی انہسا اور آزاد کے وحدتِ ادیان کے مابین ایک طرح کا عدم تشدد کا تصور کارفرما ہے۔

کشمکشیں اور اختلافات اگرچہ خامے واضح ہیں۔ ایک تو بالکل صاف طریقے پر ایک دوسرے سے قریب مگر ایک دوسرے سے متضاد تصوراتِ عالم کا وجود ہے جو ایک دوسرے کو برداشت نہ کرتے ہیں مگر سیکولزم کی تشکیل نہیں کرتے کیوں کہ دونوں تصورات کا اظہار مخصوص مغربی تعلیمات میں ہوا ہے۔ اسلامی دنیات اور ہندو دھرم کی تعلیمات بہر حال اساسی اور ترکیبی لحاظ سے مختلف ہیں۔ اور یہ تعلیمات کبیر کے طرز استعمال کے برعکس آزاد اور گاندھی کے یہاں ایک دوسرے پر شطبیت ہوتی ہیں، دونوں ثقافتی اور مذہبی لحاظ سے مختلف زبان بولتے ہیں۔ اگرچہ دونوں عالمی بنیادیں مشترک ہیں مگر یہ مختلف تاثر پیدا پسند کرتے ہیں اور مختلف احساسات بیدار کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں گروہ 'جب ان سے ان تعلیمات

ہیں بات ہوتی ہے تو وہ مختلف اور باہمی طور پر الگ الگ ثقافتی حیثیتوں سے معاملے میں بڑی سہمت سے متنبہ ہو جاتے ہیں۔ اگر کوئی رام راج کی تلاش میں سے تو پھر ایل۔ کے ڈیوانی کو اس دعوے سے واپس لے کر لیتا ہے کہ ان کی ریتھ یا تراجمی اسی کی تلاش میں تھی؟

اس دشواری کو جانتے طور پر پیش کرنے کا ایک طریقہ اور ہوسکتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ گاندھی اور آزاد دونوں نے مذہبی عبادتوں کی بات کی جس نے ایک سیکولر سماج کے قیام میں کافی دشواریاں پیدا کر دیں۔ لیکن انھوں نے دو مذہبی عبادتوں میں بات کی جن کے بارے میں بہت سے لوگ سمجھتے تھے کہ وہ باہمی طور پر بے میل اور متضاد نہیں ہیں، اس خیال کا نتیجہ ایک دوسرے کی تسخیر تھا۔ اتنا زیادہ تذکرہ دونوں مذاہب کے فلسفے والوں کی اس طرز زندگی سے مشکل سی میل کھا آتا تھا جو تقسیم ملک کے عواقب میں انھیں اپنا لیا تھا۔ جہاں تک آزاد کا تعلق ہے دشواری ان کی اسلامی روایات کے زبردستی اور ہمہ وقت موجود تھی اور ان کی زبان کی (بلند سطح کی حقیقت کی وجہ سے) یہ بڑھ گئی۔ اس مخصوص پہلو میں دشواری صرف یہی نہیں تھی کہ ان کے انکار کی نو اسلام یعنی ایک اقلیت کے مذہب سے جو رہی تھی، دشواری یہ بھی نہیں تھی۔ انھوں نے اردو میں بات کی اور اردو ہی تھی جو نسبتاً کم ہندوستانیوں کی زبان تھی۔ اس لحاظ سے درحقیقت یہ تو ایک جھوٹا مسئلہ تھا، کیونکہ اردو کا ہمیشہ ترجمہ ہوسکتا تھا اور یہ کہ اسلام کی جو مخصوص قسمیں یا وحدت ادیان کی قسمیں جن کی انھوں نے نخل کے ساتھ توفیق کی اور اس کے مطابق زندگی کبھی گزارا نہیں، وہ ان بہت سے لوگوں کے لیے کسی طرح بھی نامانوس نہیں تھیں جو نو مسلمان نہیں تھے۔ دشواری ان کی زندگی کی ابتدائی منازل کے مقابلے میں بہت کم، مگر آخر تک خاصی سنگین رہی وہ تھی مسلم اشرافیہ اور روایتی اشرافیہ کی تہذیب و تمدن کی جس کی حقیقتاً آزاد نے اپنی ذاتی زندگی میں پروردگی کی تھی اور اپنی عوامی شخصیت میں جسے ظاہر کیا تھا اور جس حد تک عام مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے کی رسائی مشکل تھی اور جس حد تک اشرافیہ سے تعلق نہ رکھنے والی غیر مسلم آبادی کی درست رس تو یقیناً ناممکن تھی۔ گاندھی جی کی زبان عوامی کلچر میں اتنی رہی ہوئی تھی کہ مسلمان کاشت کار بھی جو اکثر اتحاد مذاہب کے ملے جلے گروں میں رنگے ہوئے تھے آسانی سے سمجھ لیتے تھے۔ دوسری طرف آزاد کی زبان کی بڑیں اشرافیہ کی روایات میں کچھ اتنی پیوست تھیں کہ بہت سے مسلمان اور بہت سے ہندو دونوں ان کو پسند تو کر سکتے تھے مگر بہت کم، خصوصاً صاحب املاک، متوسط طبقے کے نیچے کوئی بھی نہیں تھا جو ان کو اور

اپنے کو ایک سمجھ سکتا۔

اس بات میں شبہ کی گنجائش ہے کہ رام گڑھ کے مجوری دور سے گزرنے کے بعد کچھ نادریات میں آزاد نے اسلام کی بعض مخصوص اقسام اور مسلمانوں کی زندگی میں پائی جانے والی انحرافی جمالیاتی بلکہ لذت کوئی کی روایات سے اپنی دلچسپی کے بارے میں بے جھجک بات کرنے کی ایک قسم کی صلاحیت پیدا کر لی تھی۔ وہ صلاحیت جسے اپنے مشہور مضمون 'سرمہ' (۱۹۱۰ء) کی اشاعت کے بعد انھوں نے چھپانے کی بجائے پناہ کو بخش کی تھی۔

یہاں پر گاردھی کا تھوڑا سا حوالہ پھر کچھ اہمیت کر سکتا ہے۔ کیوں کہ گھناہی نے اپنی زندگی میں بھگوت گیتا کو گیت گووند اور مہابھارت کو میرا بانے نے اپنی زندگی میں سونے کی کوشش کی اور یہ سب انھوں نے اپنے اس روزمرہ سے ہم آہنگ کیا جو عام مذہبی رسوم و رواج (طرز زندگی اور داسرائے اگستائی اصران سے مزین تھا۔ ان میں سے اکثر معاملات میں آزاد غفلت تھے۔) آزاد اپنے لیے آخری جگہ جس کا تصور کر سکتے تھے وہ آخر میں نہیں، کوئی گارڈن ہو سکتا تھا۔ ان کی وفاداریاں کم از کم ان کی بے لگن زندگی میں ہمیشہ فقہ اور تصوف، شریعت اور طریقت میں تقسیم رہیں۔ الہلال کے دنوں میں انھوں نے والد سے اپنے آپ کو کلام کی روایات میں شریعت اور متن قرآن کے ایک راسخ طرہ دار کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس کے برعکس غبارِ خاطر میں ان کا شان دار خط جس میں کلاسیکی موسیقی، زیادہ تر ہندوستانی اور کچھ عربی سے ان کی زندگی بھر کے پنہاں ہیجانی ذوق و شوق کا ذکر ہے، ان کی خود اپنی پیش کی ہوئی ایک دین دار کی شبہ کو جس کی انھوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں تشہیر کی تھی یکسر بدل دیتا ہے۔ اور ان کی عامیاناہ لذتوں کی لٹک اور خواہشات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ بات اگرچہ قابل ذکر ہے کہ ان کا یہ پہلو ہمیشہ 'وجھل رہا اور کبھی سامنے نہیں آیا' انھوں نے اپنی بلوغت کے زمانے میں اسے دنیا سے چھپائے رکھا جس طرح لڑکپن میں انھوں نے اپنے والد سے پوشیدہ رکھا تھا غبارِ خاطر کو ضمیمہ تحریر میں لانے کے وقت تک وہ بہت بدل چکے تھے۔ ایسی باتوں کو چھپے ہوئے الفاظ میں کم از کم ایک یا دو بار کہنا اگرچہ اس سے آگے وہ کبھی نہ نکل سکے، آزاد کی زندگی کے لحاظ سے بہت بڑی تبدیلی تھی۔ صوفی مسلک اور عامیاناہ موسیقی سے ان کی پنہاں محبت اور ایک عالم دین اور عادل کی ان کی ظاہری شبہ کے درمیان حائل خلیج بھی اُن کے لیے دشواری کا باعث بنی۔ اس خلیج کو چاہنے کے باوجود اپنے سب سے مستحسن بلکہ شاید اپنے داخلی توازن کو

بچا کر اپنی بعد کی زندگی میں پاٹ نہیں سکے ان کے خورد و شر کے لیے بکواس ہنہاں طریقوں پر
 رشک کرنے کے لیے عام مسلمان کی دینی روایات تھیں جیسا کہ لاتعداد مسلمانوں کی زندگی پر ہندو
 جٹکتی ہو سیتی کے ممکنہ اثرات سے متعلق ان کے محبت آمیز ذکر سے ظاہر ہے۔ لیکن ان کی
 ظاہری احوالی شبہ نے غیر روایاتی اخلاقی طرز عمل کے لیے کبھی کوئی جگہ خالی نہیں کی کہ نہ کہ ان کے
 بین نظر اپنی شخصیت کا ایک غالب پہلو رہا جو قرآن کے ساتھ انھوں نے یاد رکھا یا کم از کم جس کے بارے
 میں خاصی شدت کے ساتھ سوچا۔ یہ غالب پہلو اس عقیدے کا تھا کہ میرا رشتہ ان میں سے دین
 کے مسئلے سے ملا ہوا ہے جو کبھی شہنشاہ جاگیر کے لذت و انبساط سے بہت سارے دربار میں مذہبی روایات
 کے پابان رہے تھے۔ گامدھی کو یقیناً نہ تو ایسا کوئی دعویٰ تھا اور نہ ایسی کوئی بچکاہٹ۔

یہاں پر آزادی مذہبی ہر گیری، اس کی محنت اور اس کی حدود پر تصور راجحیت اور
 وحدت ادیان کے تمام تصورات کے حوالے سے جس کا انھوں نے اپنی زیادہ بوخت اور غفلت کے برسوں
 میں انتباہ کیا تھا مزید در دنیا شاید سود مند ہو سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مخصوص وصف کی حیثیت سے ربوبیت کا تصور ترجمان القرآن میں آزاد کی
 بنیادی افتراع ہے۔ لیکن 'اور شاید اسی درجے سے کہ ایک ایسی بنیادی اصطلاح ہے' یہ لفظ
 قطعی طور پر ناقابلِ ترمیم ہے۔ آزاد عربی علوم صحت کا بڑا عامل تذکرہ کرتے ہیں مگر ترجمے کا مسئلہ ایک
 تعمیلی مسئلہ ہے۔ محبت، رحم یا احسان دیکھ کے سبھی تصورات کا اس سے کوئی قرب بھی نہیں ہے
 مگر شاید خالقِ Creator باقی و زائد رکھنے والا Preserver اور تباہ کرنے والا
 Destroyer کی تثلیث شاید معادن ہو۔ سادہ ڈھنگ سے کہا جائے تو روایتی 'اسلامی دینیات
 Theology نے ایک اصول کی حیثیت سے اللہ کے خالق ہونے کے وصف پر زور دیا ہے جب کہ
 آزاد انھیں دل کر تخلیق شدہ نظام کی زندگی سے سازگار حالات کے محفوظ کرنے والے Preserver
 فراہم کرنے والے Provider اور بقا بخشنے والے پر زور دیتے ہیں، اسی لیے اس تصور
 میں پرورش و برداشت کا مفہوم غالب ہے۔ ہندو علم کائنات کی اصطلاح میں 'دوسرے الفاظ میں'
 انجمن ویشیوی سمت میں ہے۔ یہ انجمن اس وقت اور دلچسپ ہو جاتا ہے جب ہم انھیں آزاد کی بعد
 کی زندگی میں ان کی بعض خطیبات مگر شکیوں میں دیکھتے ہیں کہ انھوں نے یقیناً ہندو اور مسلم اختلافی زمروں

کی طرح ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔

اپنے ایک مکتوب میں 'ان کے اس اصرار کا حوالہ میں پہلے دے چکا ہوں کہ وحدۃ الوجود کا صوفی عقیدہ' اپنشد کے ہم دوست کے عقیدے جیسا ہی تھا۔ اسی خط میں یہ بھی کہتے ہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب کے متعلق میں 'ہندو مذہب میں وحدت کا نفیس ترین تصور ہے۔ ذاتوں کی تفریق سے پیدا ہونے والے بگاڑ سے قبل اس قسم کا بیان بظاہر ممکن اسی وقت معلوم ہوتا ہے جب ذہن میں لمنویت کا تصور نہ ہو۔ اسی لیے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ انھوں نے دثوا بھارتی شانتی نیکیتن میں ۲۷ ستمبر ۱۹۵۱ء) اپنی تقریر میں یہ اعلان بھی کیا کہ Advaita کی اصطلاح کا عربی ترجمہ اگر کیا جائے تو وہ 'وحدہ' لائیک ہوگا۔ اس طرح کیرجھکتی کے مرکزی عقیدے کو اسلامی تقویٰ سے مائل کر دیا گیا۔ اس قسم کے انتخابی عکس جاعیم کے ساتھ دیے جانے والے بیانات 'ہندوازم اور اسلام کے مابین ایک فلسفیانہ مصالحت کی آرزو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کوشش کے چار پہلو بہر حال قابلِ توجہ ہیں۔ ایک یہ کہ اس لاپ باصالت کی کوشش وحدتِ ادیان کی مقبول مام روایت کی سطح پر نہیں بلکہ اپنشد اور علم الکلام کے درمیان متن اور فلسفیانہ تجربہ کی سطح پر کی جا رہی ہے۔ دوسرے یہ ہندوازم ہے جو تکمیلیت قائم کرنے کے ایک عمل کے وسیلے سے انتخاباً ہندوازم کو اسلام میں شامل کرنے بلکہ دونوں کے ذیلیے بعض الگ الگ تصورات کے مابین مائلت پیدا کی جا رہی ہے اور جبکہ چار طرف ڈھانچہ اسلامی رہتا ہے تیسرے نہ تو کوئی مسلم دستور یا کیونٹی اس تصوراتی اعلیٰ سے سامنے آتی ہے۔ نہ کوئی پتھ نہ کوئی طریقہ نہ کوئی مٹھ نہ زاویہ اور نہ ہی کوئی آئرم۔ اگر کچھ ہے تو وہ ہے لاپ باصالت کا محض ذہنی جایاتی حسن۔ چوتھے ارادے اور نیت کا کوئی براہ راست بیان نہیں ہے۔ یہ محض چند منتشر بیانات کا مجموعہ ہے جس سے نیت کا تیا س کیا جاسکتا ہے۔ دستوری طور پر دراصل آزاد ایک عالم دین رہتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ طبقے کے اکثر علماء کے لیے جو بنیادی طور پر ان کے غائب ہیں ناقابلِ اطمینان رہتے ہیں خصوصاً اپنی ہمہ گیری Ecumenism کی وجہ سے۔ سارا منصوبہ حیرت انگیز طور پر مجرّد disembodied اور خدشہ طور پر غیر منقسم رہتا ہے۔ اسی لیے اس بات پر کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ اسے بس ترک کر دیا گیا۔ ♦♦

مولانا آزاد، حقائق اور قیاسات

مشیر الحق / ترجمہ، اختصار و اسع

(بیسویں صدی میں) ان لوگوں نے جو اصطلاحی طور پر علماء نہیں کہے جاسکتے تھے، سیاسی معاملات میں ہندوستان کی اُمتِ مسلمہ کے حق میں یوں شروع کر دیا تھا۔ علماء بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے۔ علماء کی کوئی سیاسی جماعت نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سیاست سے بالکل غرض نہ رکھتے تھے۔ مسلمان انڈین نیشنل کانگریس میں بھی تھے اور وہ مسلمان بھی تھے جو سرسید کی سیاسی فکر کے پیرو تھے۔ تاہم مسلمانوں کی کوئی ملی سیاسی جماعت نہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا میں ایسا ہوا کہ بعض اونچے درجے کے مسلمانوں نے جن کا سیاسی انداز سرسید کے سیاسی افکار سے ملتا جلتا تھا، ایک سیاسی پارٹی ۱۹۰۶ء میں بنائی۔ یہ پارٹی آل انڈیا مسلم لیگ تھی۔ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لیگ سارے ہندوستان کے مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے وجود میں آئی تھی اور اس میں کوئی لحاظ ان کے معاشرتی اور معاشی درجات کے فرق کا نہ تھا۔ مگر کچھ بات یہ ہے کہ اپنی تائیس کے وقت ہی سے مسلم لیگ کو بنیادی طور پر اونچے طبقے کے مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ سے دلچسپی تھی۔ ولفرڈ کینٹن ٹیل اسمتھ کے الفاظ میں:

”پہلی اکتوبر کو اعلیٰ اور اونچے متوسط طبقات کے مسلمانوں کے ایک وفد کو اپنی رہنمائی میں لے کر وہ (مسلمانوں کے) مسلمہ عقائد سے منحرف مگردیشان فرمانروا آغا خان وائسرائے لارڈ مونتگومری نے ہرمانس

(افغان) نے ہزاریکھیلینسی (انسراے) کو امراء، مختلف ریاستوں کے وزراء، بڑے بڑے جاگیرداروں، وکیلوں، تاجروں اور ہزیمبیسٹی کی مسلمان رعایا میں سے بہت سے لوگوں کی طرف ایک عرضداشت پیش کی مسلمانوں کے اس گروہ اور حکومت نے مل کر ایک سامراجی پالیسی طے کر لی۔۔۔۔ فرقہ پرست اور وفادار مسلمانوں کے سلسلے میں برطانیہ کی خصوصی طرنداری کی۔ ایسے مسلمانوں کو منظم کرنے اور حکومت کی غایات سے مستفیض ہونے کے لیے مسلم لیگ فوراً وجود میں آگئی۔^{۱۶}

مسلم لیگ کی تاسیس کے بارے میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ مسلم لیگ لارڈ منٹو (برطانوی ہندوستان میں اس وقت کے گورنر جنرل) کی ترغیب پر وجود میں آئی تاکہ مسلمانوں میں کانگریس کے اثرات کو زائل کیا جاسکے۔ یہ الزام درست ہے کہ نہیں ہیں اس سے فرض نہیں ہے۔ بہر حال مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں بہترین توجیہ اس کے بانیوں میں سے ایک، محمد علی جوہر (۱۸۶۸ء - ۱۹۳۱ء) نے کی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی بیداری کے مسئلے پر انھوں نے اپنے اردو جریسے ہمدرد میں ۱۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو لکھا تھا،

”میں بار بار کہہ چکا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ ایک اتفاق تھا کہ یہ نہیں ہے کہ کلکتہ، مدراس اور بمبئی کی یونیورسٹیوں کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد کانگریس کی بنیاد رکھی گئی اور علی گڑھ کالج کے قیام کے ٹھیک تیس سال بعد مسلم لیگ کا آغاز ہوا۔۔۔۔۔ مسلم لیگ کے بانی تقریباً تمام کے تمام (غیر احمدی کے) کالج کے سپوت تھے۔ اب مسلمانان ہند کی سیاسی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چند ماہ قبل مسلمانوں کا ایک وفد لارڈ منٹو انسراے ہند کے پاس اس غرض سے شملہ جا چکا تھا کہ مجوزہ مارلے منٹو ایکٹ کے متعلق اپنے مطالبات پیش کرے۔ اگر زائد جنگ کے برطانوی اخبار نویسوں کے فیض کی تقلید

کی جائے جو ہرات کے متعلق بعد میں یہ کہا کرتے تھے کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قیامت نہیں ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اب اس کے اظہار میں کوئی قیامت نہیں ہے کہ یہ دُعا حسب الحکم شہد گیا تھا..... اس وقت ہم مسلمانوں کی مثال اس آزمائش قیدی کی سی تھی جس نے بیچ کے اس سوال پر کہ اس کا کوئی دلیل بھی ہے جو اس کی طرف سے پیروی کرے صاف صاف کہہ دیا کہ نہیں، میں نے دلیل تو نہیں کیا لیکن جو روی میں میرے دوست ہیں، لیکن اب جو روی میں جو مسلمانوں کے دوست تھے انہوں نے آہستہ سے ان کے کان میں کہہ دیا کہ مجرم کو اور لوگوں کی طرح باقاعدہ مشیرت لونی کی ضرورت ہے۔“

مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے دو پارٹیاں تھیں جن میں انہیں انتخاب کی آزادی تھی۔ ایک انڈین نیشنل کانگریس تھی جو بلا لحاظ مذہب، ملت ہر ایک ہندوستانی کی سائیدگی کا دعویٰ کرتی تھی، دوسری مسلم لیگ تھی جو جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مسلمانوں کے ایک خاص گروہ کے خصوصی مفادات کی سائیدگی کرنے کے لیے آگے بڑھ رہی تھی۔

اس وقت ہم دونوں پارٹیوں کی قیادت مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاتھ میں تھی، علماء نے بحیثیت مجموعی خود کو الگ رکھا تھا۔ اس موقع پر ایک نوجوان ہندوستان کے مشرقی حصے کے اُفنی برہمنوار ہوا اور اس نے علماء کو سیاست میں گھسیٹ لیا۔ یہ ابوالکلام آزاد تھے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے ایک مقتدر عالم شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کہا تھا: ”ہم سب اصلی کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلایا۔“ آزاد ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ وہ کہتے ہیں:

”یہ فریب الدیار مہدوفا آشنائے مصر و بے گانہ خویش و نمک پروردہ
ریش، معرہ تمتا و خرابہ حسرت کہ موم بہ احمد مدعو باقی الکلام ہے،
۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستی عدم سے اس عدم ہستی نامیں

دارد ہوا اور تہت حیات سے متہم..... والد مرحوم نے تاریخی نام
"غیر ذہنت" رکھا تھا۔"

آزاد کے والد ہندوستانی تھے اور ان کی والدہ عرب تھیں۔ ان کے والد مولانا خسر الدین (۱۸۳۱ء - ۱۹۰۸ء) دہلی سے ہجرت کر کے اپنے نانا مولانا منور الدین کے ساتھ مدر کے زمانے میں آئے۔ چلے گئے تھے۔ خیر الدین نے اپنی تعلیم مکے میں مکمل کی اور وہیں اپنے استاد شیخ محمد ظاہر درویش نے حنا خان میں شادی کر لی۔ وہ ہندوستان واپس آ کر کلکتے میں مقیم ہو گئے۔ اس وقت ابوالکلام کی عمر دس سال کی تھی۔ آزاد نے اپنی تعلیم اپنے والد کی نگرانی میں مکمل کی۔ اٹھارہ سال کی عمر میں انھوں نے مسلمانوں کے ذہین اور دانش ور طبقے میں اپنے اورد جرائد کی تحریروں کے ذریعے کافی شہرت حاصل کر لی۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے خود اپنا اردو جریدہ "الہلال" کلکتے سے جاری کیا۔ یہ ایک "بہت ہی شان دار جریدہ تھا جس کے مضامین ایک نئے 'پُر اثر اور حیرت انگیز طور پر زور دار انداز میں لکھے جاتے۔ یہ مصور ہوتا اور ٹائپ کے حروف میں چھپتا۔ اس کا اثر حیرت انگیز تھا خصوصاً اپنے طبقے کے اہل علم میں۔ آزاد سیاسی اور مذہبی طور پر انقلاب پسند تھے۔ اس جریدے نے قدامت پسندوں کو بڑا دھچکا پہنچایا اور ایک جنون کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ لیکن اس کے باوجود بہت سے مسلمان ان کا ساتھ دینے پر آمادہ تھے۔" "الہلال" نے شروع ہی سے برطانوی حکومت کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداری کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ بنگال کی حکومت اس پالیسی سے ناخوش تھی اور پریس ایٹک کے تحت اخبار کے منتظیلین سے ۲۰۰۰ (دو ہزار) روپے کی رقم زبردستی کے طور پر جمع کرائی گئی جو جلد ہی ضبط بھی ہو گئی۔ ۱۰۰۰۰ (دس ہزار) روپے کی مزید ضمانت کا بھی یہی حشر ہوا۔ اس عرصے میں پہلی عالمی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۵ء میں "الہلال" کی الماک کو ضبط کر کے اخبار کو بند کر دیا گیا۔ پانچ ماہ بعد ابوالکلام نے ایک نیا مطبع البلاغ کے نام سے شروع کیا اور اسی نام کا ایک جریدہ نکالا۔ ۱۹۱۶ء میں البلاغ کو حکومت بنگال نے بند کر دیا اور ابوالکلام آزاد کو ڈیفنس آف انڈیا کے ضابطوں کے تحت کلکتے سے چلے جانے کا حکم دیا۔ پنجاب، دہلی، یوپی اور بمبئی کی حکومتیں پہلے ہی اپنے یہاں ان کا داخلہ مذکورہ بالا ضابطوں کے تحت ممنوع قرار دے چکی تھیں۔ بہار وہ تنہا صوبہ تھا جہاں وہ جا سکتے تھے اور وہاں کے ایک پہاڑی مقام رانچی چلے گئے۔ مزید

بعد انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا اور ۱۹۱۹ء کے آخری دن تک وہاں روکے رکھا گیا۔ وہ
 نئے سال کے پہلے دن ۱۹۲۰ء کو رہا کیے گئے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۵ء تک وہ متعدد بار جیل جاتے اور
 پس آتے رہے۔ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے دو بار صدر منتخب ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۲۳ء میں جب کہ
 ان کی عمر صرف پینتیس (۳۵) سال تھی وہ ۱۹۴۰ء میں دوسری بار صدر منتخب ہوئے۔ ہندوستان
 نے آزاد ہونے کے بعد انھیں کاغذ میں لے لیا گیا اور وہ وزیر تعلیم بنادے گئے اور مرتے دم ۲۲ فروری
 ۱۹۵۸ء تک اس منصب پر فائز رہے۔

۲

آزاد کے خاندان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے خصوصاً ان لوگوں نے جن کا دعویٰ ہے
 کہ انھوں نے اپنی زندگیوں کا خاص حصہ ان (آزاد) کے ساتھ گزارا ہے۔ لیکن اس کے باوجود آزاد
 نے ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی گناہی کے پروسے میں چھپی ہوئی ہے۔ خود آزاد نے اپنے
 اور اپنے خاندان کے بارے میں بہت کم لکھا ہے۔ ۱۹۱۶ء میں جب انھیں رانچی میں نظر بند کر دیا گیا
 تو ان کے ایک پرستار مرزا فضل الدین احمد نے انھیں اپنی سوانح عمری لکھنے کی ترغیب دلائی مگر
 آزاد راضی نہ ہوئے فضل الدین اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ ان سے وعدہ کر لیا گیا کہ ہر بچے انھیں
 کچھ نہ کچھ دیا جاتا رہے گا۔ وہ کچھ نہ کچھ وہ نہ تھا جس کی مرزا فضل الدین کو طلب تھی اس لیے وہ
 خود رانچی آئے اور اپنے ساتھ پندرہ (۱۵) سوالات کا ایک سیٹ لائے جس میں آزاد کی زندگی کا
 ہر پہلو آجاتا۔ لیکن مولانا آزاد نے خود کو شاعرانہ رمز و کنایہ کے پروسے میں چھپایا اور خود کو ایسا
 روحانی ہم جو بنا کر پیش کیا کہ ان کی طبیعت زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔ ناشر بہر حال
 اس طرح اس الجھن سے نکلنے میں کامیاب ہوئے کہ خود مولانا آزاد کے قلم سے کچھ نہ کچھ (تذکرہ کے
 عنوان سے چھپ گیا) تحریر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ اگر یہ سب کچھ تھا مگر سوانح عمری نہ تھی۔

انگریزی میں آزاد کی پہلی سوانح عمری کانگریس پارٹی میں ان کے ایک رفیق کار مہا دیو
 ڈیسائی نے لکھی۔ انھوں نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد ۱۹۴۰ء میں مولانا کو مغربی ممالک کے
 لوگوں سے روشناس کرانے کے لیے لکھی جو مولانا کے بارے میں جانتا چاہتے تھے کیوں کہ وہ انڈین

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔ کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خانہ دانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (۱۱ شہنشاہ راجپوت) ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے۔

مولانا آزاد پر کسی کتاب میں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے نہیں دیتا ہے۔ ملیح آبادی نے بقول خود 'مولانا کی وفات میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی 'ملیح آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں اٹلا کرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدبرانہ تصرف بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں اٹلا کرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے اٹلا کر لیا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (اٹلا کرانے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ - بایں ہمہ ہم اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب ذکر آزاد ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۴ء تک کی یادداشتیں ہیں جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵ء-۱۹۵۹ء) دارالعلوم مدوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغامِ کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجدید ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری دہلی سرمایہ جرم سے ثقافت الہد کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریدہ آزاد کی سعادش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات دینا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ طبع آبادی نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد خود ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبدالرزاق طبع آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور ذکر آزاد کا مزہ لینے سے پہلے ہیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد مرتب ہو کر شائع ہوئی، ان کے ایک دوسرے رفیق کار ہایوں کبیر کی تھی یہ کتاب انڈیا انس فریڈم طبع آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اردو میں اظہار کرائی تھی اور ہایوں کبیر کے ذریعے انگریزی میں منتقل اور مرتب ہوئی، ہایوں کبیر کہتے ہیں:

”اس کا مطلب درحقیقت یہ ہو گا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے ہندوستانی ادب میں بالعموم اور اردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں بہر حال اس سے بہتر ہو گا کہ ان کی زندگی کے سوانح کا کوئی ریکارڈ سرے سے نہ رہے۔“

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:

”وہ آزاد ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔“

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو جو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے آخری طور پر منظور کر لیا تھا۔ انڈیا انس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

نیشنل کانگریس کے صدر تھے۔ کتاب کے پہلے چار باب جو آزاد کی نجی اور خانہ دانی زندگی سے بحث کرتے ہیں ایسی کہانیوں پر مشتمل ہیں جن پر ایسے لوگوں کو یقین آنا دشوار ہے جو اکابر پرستی کا شکار نہیں۔ اس نام کی دوسری کتاب بھی 'جو اے۔ بی۔ راجپوت (۱) اللہ بخش راجپوت' نے ۱۹۴۶ء میں لکھی ہے کم و بیش اسی قسم کی ہے۔

مولانا آزاد پر کئی کتابیں اردو میں بھی لکھی گئی ہیں جن کے مصنف دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کسی نہ کسی وقت آزاد سے بہت قریب اور انھیں بہت عزیز رہے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آزاد کی ابتدائی زندگی کی تصویر سوائے ایک مصنف عبدالرزاق ملیح آبادی کے نہیں دیتا ہے۔ ملیح آبادی نے بقول خود 'مولانا کی وفات میں تقریباً تیس سال گزارے۔ انھوں نے مولانا پر دو کتابیں لکھی ہیں۔ پہلی کتاب آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی 'ملیح آبادی کے قول کے مطابق آزاد نے انھیں ۱۹۲۱ء میں اٹاکرائی تھی جب کہ دونوں کو برطانوی حکومت نے کلکتہ میں نظر بند کر رکھا تھا۔ ملیح آبادی کے قول کے مطابق اس کتاب کا ہر لفظ خود مولانا کا ہے اور اس میں مدبرانہ تصریح بالکل نہیں ہوا ہے کیونکہ یہ کام دانشورانہ دیانت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں اٹاکرائی گئی اور چھپی مولانا آزاد کی وفات کے بعد ۱۹۵۸ء میں۔ وہ شخص جس نے اسے اٹاکرایا تھا اب ہمارے درمیان اس امر (اٹاکرائے) کی تصدیق کرنے کے لیے موجود نہیں ہے۔ ہر ایں ہمہ اس کتاب کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے کیونکہ صرف یہی ایک کتاب ہے جو آزاد کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت سی معلومات فراہم کرتی ہے۔

ملیح آبادی کی دوسری کتاب 'ذکر آزاد' ہے۔ اس میں مولانا آزاد کی زندگی کے بارے میں ملیح آبادی کی ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۴ء تک کی یادداشتیں ہیں جس زمانے میں انھوں نے آزاد کے ساتھ کام کیا تھا۔ اس کتاب میں آزاد کی کچھ تحریریں اور خطوط بھی ہیں۔ پہلی کتاب کی طرح یہ کتاب بھی مولانا کے انتقال کے بعد شائع ہوئی۔

عبدالرزاق ملیح آبادی (۱۸۹۵-۱۹۵۹ء) دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ الازہر قاہرہ کے فارغ نے مولانا آزاد کے ساتھ ۱۹۲۱ء میں ان کے نئے جریدے پیغامِ کلکتہ کے نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنا شروع کیا۔ یہ رفاقت تقریباً بیس سال تک رہی۔ اس کی ۱۹۴۹ء میں

پھر ایک بار تجویز ہوئی جب مولانا آزاد نے ان سے حکومت ہند کی ملازمت اختیار کر کے سرکاری
۶۰ بی سرمایہ جریسے ثقافتۃً الہمہ کے مدیر کی حیثیت سے کام کرنے کے لیے کہا۔ یہ جریہ آزاد کی
مخاش پر عرب دنیا کو ہندوستان کے بارے میں معلومات بتانا کرنے کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ طبع آبادی
نے اس ذمے داری کو قبول کر لیا مگر مولانا آزاد کی وفات کے بعد اس سے دستبردار ہو گئے۔ اس
کے ایک سال بعد خود ان کا بھی انتقال ہو گیا۔

عبدالرزاق طبع آبادی کی ان دونوں کتابوں آزاد کی کہانی اور دیگر آزاد کا جائزہ لینے سے
پہلے ہیں ایک اہم انگریزی تصنیف کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد
مرتب ہو کر شائع ہوئی ان کے ایک دوسرے رفیق کار ہمایوں کبیر کی تھی۔ یہ کتاب انڈیا ونس فریڈم
طبع آبادی کی آزاد کی کہانی کی طرح آزاد نے اردو میں اٹاکرائی تھی اور ہمایوں کبیر کے ذریعے انگریزی
میں منتقل اور مرتب ہوئی۔ ہمایوں کبیر کہتے ہیں:

”اس کا مطلب درحقیقت یہ ہوگا کہ ہندوستان کے لوگ ان کی سوانح
عمری ان کے اپنے الفاظ میں پڑھنے سے محروم رہیں گے۔ ہندوستانی
ادب میں بالعموم اور اردو ادب میں بالخصوص اس طرح کی کمی رہ جائے
گی لیکن انگریزی میں لکھا جانے والا حال بھی خود ان کی نگرانی میں
بہر حال اس سے بہتر ہوگا کہ ان کی زندگی کے سوانح لاکوئی ریکارڈ
سرے سے نہ رہے۔“ ۱۲

یہ کتاب آزاد کی ابتدائی زندگی کی تفصیلات نہیں دیتی کیوں کہ جیسا کہ کبیر کہتے ہیں:
”وہ (آزاد) ذاتی معاملات کے بارے میں کچھ کہنے سے انکار پر ڈٹے
رہے لیکن پبلک معاملات کے بارے میں سارے سوالات پر وہ
بہت آزادی اور وضاحت کے ساتھ جواب دیتے رہے۔“ ۱۳

اس طرح دو سال کی سخت محنت کے بعد کبیر اس کتاب کو آزاد کی ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۷ء

تک کی عوامی زندگی سے بحث کرتی ہے، اس شکل میں پیش کر سکے جسے آزاد نے ”آخری طور پر منظور
کر لیا تھا۔“ انڈیا ونس فریڈم میں آزاد کی نجی زندگی کے بارے میں کچھ بھی نہیں ملتا۔ مگر جیسا کہ کبیر

کہتے ہیں :

”آخر میں انھوں (آزاد) نے ایک پہلی جلد لکھنے کی دہائی بھری تھی جو ان کی ابتدائی زندگی پر حاوی ہوتی اور اس کہانی کو ۱۹۲۷ء تک لے آتی۔ انھوں نے وقتاً ایک خاکہ منظور بھی کر لیا تھا جو ان کی اپنی خواہش کے مطابق اس جلد میں اس کے پہلے باب کی حیثیت سے شامل ہے۔ ان کا ارادہ ایک تیسری جلد لکھنے کا بھی تھا جو ۱۹۴۸ء کے آگے کے واقعات سے بحث کرتا۔ یہ ہماری قسمتی ہے کہ یہ جلدیں اب کبھی نہیں لکھی جائیں گی۔“^{۱۵}

لیکن ہم اس حد تک محروم نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال ہو سکتا ہے۔ اگر طبع آبادی کا یہ بیان مان لیا جائے کہ آزاد کی کہانی واقعی مولانا آزاد نے املا کرائی تھی تب یہ کتاب کبیر کی مرتب کردہ کتاب کی کمی کو پورا کرتی ہے کیوں کہ یہ اس دور پر حاوی ہے جس کے بارے میں مولانا نے انڈیا ونس فریم کی پہلی جلد کے طور پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا کبیر اور طبع آبادی کی کتابوں میں نمایاں فرق یہ ہے: کبیر کی کتاب کو جیسا کہ ہمیں بتایا گیا ہے، مولانا نے آخری طور پر منظوری دے دی تھی اور مؤرخہ لکڑ کی کتاب کا وجود خود مولانا آزاد کے لیے بھی تقریباً چالیس سال تک راز ہی رہا۔ طبع آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے ہر ممکن تدبیر سے مولانا کو یہ یاد آنے نہ دیا کہ انھوں نے ۱۹۲۱ء میں کیا املا کرایا تھا۔ یہ اس لیے تھا کہ جیسا کہ طبع آبادی خود کہتے ہیں:

”اگر مولانا کو یاد آجاتا تو وہ سودے کو نظر ثانی کے لیے لے لیتے اور پھر وہ ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا جیسے کہ ان کے بہت سے دوسرے سودے غائب ہو گئے۔“^{۱۶}

طبع آبادی کا یہ خوف کہ اگر سودہ آزاد کو دے دیا گیا تو وہ ہاتھ سے جاتا رہے گا حقیقی تجربے پر مبنی تھا۔ طبع آبادی سے اس کتاب (آزاد کی کہانی) کا املا کراتے وقت انھوں نے کتاب کا ایک باب نظر ثانی کے لیے لے لیا تھا اور پھر کبھی واپس نہ کیا۔ اس باب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آزاد کے ایک ’معاشرے‘ کے بارے میں تھا۔^{۱۷}

ظاہر بات ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ آزاد کو کس سے عشق ہو گیا تھا لیکن طبع آبادی کہتے ہیں کہ جب آزاد اپنی سوانح عمری انھیں اٹھا کر اسے تھے تو انھوں نے انھیں (آزاد کو) اپنی زندگی کے اس باب پر سے بھی پردہ اٹھانے پر آمادہ کر لیا تھا۔ شروع میں آزاد کو ہچکا ہٹ تھی مگر بالآخر وہ اس پر راضی ہو گئے اور ایک پورا باب اس معاملے سے متعلق اٹھا کر لیا۔ اگلے دن انھوں نے وہ باب نظر ثانی کے لیے لے لیا اور پھر کبھی واپس نہ کیا محض اسی سبب سے طبع آبادی کہتے ہیں کہ انھوں نے آزاد کی کہانی کو اس وقت تک چھپائے رکھا جب تک کہ آزاد زندہ رہے۔^{۱۵}

۳

جہاں تک آزاد کے حسب نسب کا تعلق ہے، آزاد کی کہانی اس موضوع پر ساری دوسری کتابوں کی طرح آزاد کے تذکرہ کی پیروی کرتی نظر آتی ہے کہ مغل سلطنت کے ابتدائی دور کے ایک صوفی عالم شیخ جلال الدین جو بھلول دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آزاد کے اجداد میں سے تھے۔ بھلول کے بعد ہند اور نام گنانے کے بعد طبع آبادی ایک کسی مولانا منور الدین سے تھادی کو متعارف دیتے ہیں اور انھیں آزاد کے پرانا بتاتے ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ قاضی سراج الدین کے بیٹے تھے جو پنجاب کے قاضی القضاۃ تھے۔ منور الدین کہیں ۱۷۸۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے۔ جب وہ سولہ سال کے ہوئے تو دہلی جا کر شاہ عبدالعزیز پسر شاہ ولی اللہ سے علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان کے والد قاضی سراج الدین نے انھیں تعلیم کی غرض سے اپنے وطن قصہ تصور (جو اب پاکستان میں ہے) کو چھوڑ جانے کی اجازت نہ دی کیوں کہ وہ اپنے لڑکے کی گھر پر تعلیم کے لیے مشہور علمدار کی خدمات بطور اساتذہ حاصل کر سکتے تھے۔ لیکن ایک دن لڑکا غائب ہو گیا، وہ دہلی روانہ ہو چکا تھا۔ بہت سی پریشانیوں سے گزر کر وہ ۱۸۰۳ء میں دہلی پہنچے مگر اپنے باپ کو اپنا پہتہ نشان کچھ نہ دیا۔ ۱۸۰۹ء کے قریب انھوں نے اپنے والد کے انتقال کے بارے میں سنا۔ وہ گھر واپس ہوئے اور اپنے خاندان کو لے کر دہلی چلے آئے اور یہیں آباد ہو گئے۔

مولانا منور الدین نے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اپنا ایک مدرسہ خود قائم کر لیا اور تدریس شروع کر دی۔ رفتہ رفتہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت کے رکن المدرسین کے عہدے پر

فائز ہو گئے۔ اس سلسلے میں آزاد کہتے ہیں :

”وہ غلیہ دور کے آخری چند رکن المدرسین میں سے تھے۔ یہ منصب سب سے پہلے شاہجہاں کے دور میں وجود میں آیا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ سلطنت میں تعلیم و تعلم کی ترقی کے سلسلے کی سرگرمیوں کی نگرانی کی جائے۔ اس منصب کے فرائض میں تعلیمی اغراض کے لیے عطیات اور اوقاف کا نظم اور طلباء اور اساتذہ کو دینیات و دنیا شامل تھا۔ اور اس کا موازنہ موجودہ دور کے ڈائریکٹر تعلیمات کے عہدے سے کیا جاسکتا ہے۔ مغل سلطنت کا اس وقت زوال ہو چکا تھا مگر یہ بڑے بڑے عہدے برقرار رکھے گئے تھے۔“ ۱۹

آزاد نے خود کہیں بھی واضح طور پر بیان نہیں کیا کہ مولانا منور الدین کب کن المدرسین مقرر کیے گئے۔ بہر حال کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملیح آبادی سے کہا تھا کہ وہ شاہ عالم ثانی کے دور حکومت کے خاتمے کے قریب فیضات کیے گئے تھے۔ ۲۰ یہ واضح طور پر غلط ہے کیونکہ شاہ عالم ثانی کی حکومت ۱۸۰۶ء میں ختم ہو گئی جب سولہ سال منور الدین ابھی طالب علم تھے۔

آزاد کے پرانا مولانا منور الدین کی تصویر کی جگہ جگہ تنصیب اُن کو اٹھا کر اس دور کے نامور علماء کی سطح پر لے جانے کی ایک سوچی سمجھی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ملیح آبادی نے مولانا منور الدین کے ممتاز تلامذہ میں مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں :

مولانا محبوب علی غدر سے قبل کی دہلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ مولانا فضل امام خیر آبادی ، مولانا فضل رسول بدایونی اور گوبامو کے مولانا محمد علی صاحب کثافات الاصطلاحات الفنون۔ ۲۱ مگر درحقیقت ان علماء میں سے کوئی بھی کسی طرح مولانا منور الدین کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے۔ مولانا محبوب علی (۱۲۰۰ھ/۱۷۸۵ء - ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء) مولانا منور الدین (۱۷۸۵ء - ۱۸۵۷ء) سے دو سال بڑے تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم شاہ عبدالعزیز کے خانوادے کے نامور علماء کی نگرانی میں مکمل کی تھی۔ ۲۲ اسی طرح مولانا فضل امام بھی ان کے شاگرد نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ جس وقت کہ مولانا منور الدین دہلی میں ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے ، وہ مفتی (اور بعد میں

ایسٹ انڈیا کمپنی کے مقرر کردہ دہلی کے صدر الصدور یعنی چیف (ج) تھے۔ مولانا فضل امام کا ۱۸۲۹ء میں پختہ عمر میں انتقال ہوا جب کہ اس وقت مولانا نور الدین کی عمر بمشکل بیالیس سال رہی ہوگی۔ تیسرے شاگرد مولانا فضل رسول با یونی ۱۸۸۹ء-۱۸۷۲ء کی تعلیم دہلی میں ہوئی ہی نہیں۔ وہ مدرسہ نربئی محل لکھنؤ کے فارغ التحصیل تھے۔^{۲۴} اس فہرست کا آخری نام یعنی صاحب کثافت کو مولانا نور الدین کے تلامذہ کی فہرست میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ مصنف صاحب کثافت ... کا نام محمد علاء زکریا علی جیسا کہ مطلع آبادی نے لکھا ہے۔ یہ تھانہ بھون کے رہنے والے تھے جو دہلی کے تربی ضلع مظفر نگر کا ایک قصبہ ہے لکھنؤ کے قریب کے قصبہ گوبانڈو کے نہیں) ان کی چار جلدوں پر مشتمل دائرة المعارف کے انداز کی تصنیف کثافت ... ۱۱۵۸ھ/۱۷۴۵ء میں لکھی گئی تھی مولانا نور الدین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے اور پہلی بار ۱۸۳۸ء میں کلکتہ سے شائع ہوئی۔^{۲۵}

مولانا آزاد کے والد مولانا خیر الدین ۱۸۳۱ء-۱۹۰۸ء سے تعلیم سرائی حالات جو غور سے کے مطابق ہمیں مولانا آزاد نے ہتیا کیے ہیں فرق اور غلطیوں سے پاک نہیں ہیں خیر الدین اپنے والد شیخ محمد اوی کی وفات کے وقت بہت کم عمر تھے۔ اس کے بعد انھیں ان کے نانا مولانا نور الدین نے بالا۔ مطلع آبادی کے بیان کے مطابق آزاد کے والد کی تعلیم وقت کے نامور ترین علماء کے ذریعے مکمل ہوئی۔ مثال کے طور پر مولانا فضل امام (فلسفے اور منطق میں) دہلی کے مولانا رشید الدین جو فن منطق پر ایک کتاب رشیدیہ کے مصنف ہیں اور مولانا (محمد یعقوب) (حدیث میں)۔^{۲۶}

یہ تینوں حضرات اپنے اپنے مضامین میں سند کا درجہ رکھتے تھے مگر یہ ناکم ہے کہ مولانا خیر الدین کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہو۔ مولانا فضل امام ۱۸۲۹ء میں مولانا خیر الدین کے پیدا ہونے سے دو سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ مولانا رشید الدین ۱۸۳۳ء ہی میں انتقال کر چکے تھے جب مولانا خیر الدین دو سال کے بچے رہے ہوں گے (یہاں یہ امر بھی قابل تذکرہ ہے کہ کتاب رشیدیہ ان عالم کی تصنیف نہیں ہے۔ اس کے مصنف ایک دوسرے عالم عبدالرشید جو پوری ۱۹۷۲ء) تھے۔^{۲۷} مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں ہجرت کر کے مکہ چلے گئے تھے ۱۱ اس وقت مولانا خیر الدین کی عمر دس سال بھی نہ ہوگی) اور وہاں ۱۸۶۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ مولانا خیر الدین بھی ۱۸۵۷ء میں مکہ ہجرت کر گئے۔ اس طرح صرف انہی موخر الذکر عالم سے مولانا خیر الدین نے مکہ کے قیام کے

دوران استفادہ کیا ہو، اس کا امکان ہو سکتا ہے۔

لگ بھگ عمر کے زمانے میں مولانا منور الدین نے ہندوستان سے ہجرت کر کے کرناٹک گیا۔ مولانا خیر الدین ان کے ساتھ گئے۔ دہلی سے کچھ تک ان کے سفر کے حالات جو طبع آبادی نے بیان کیے ہیں وہ ہمایوں کبیر کے بیان کردہ انڈیا وٹس فریڈم کے بیانات سے بالکل مختلف ہیں۔ طبع آبادی کے بیان کے مطابق مولانا منور الدین ۱۸۴۹ء میں دہلی سے روانہ ہوئے اور بھوپال اور بمبئی جیسے مقامات پر ٹھہرتے ہوئے ۱۸۵۲ء میں مکر پونچ گئے۔ جہاں ۱۸۵۷ء میں ان کا انتقال ہو گیا۔ جب کہ انڈیا وٹس فریڈم کے مطابق آزادانہ کہا تھا:

”عمر کے دو سال پہلے مولانا منور الدین نے ہندوستان کے حالات سے دل برداشتہ ہو کر مکہ کی طرف ہجرت کرناٹک کیا۔ جب بھوپال پہنچے تو نواب سکندر جہاں بیگم نے انھیں وہاں روک لیا۔ ابھی وہ بھوپال ہی میں تھے کہ غدر شروع ہو گیا اور دو سال تک وہ وہاں سے روانہ نہ ہو سکے وہ بمبئی پہنچے مگر مکہ نہ جاسکے اور موت نے ان کو وہیں آلیا۔“ ۲۹

بہر حال اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے کہ مولانا منور الدین کاکب اور کہاں انتقال ہوا۔ بہر صورت یہ خاندان ہجرت کر کے مکہ گیا اور وہیں آباد ہو گیا۔ مولانا خیر الدین نے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اپنی تعلیم وہیں مکمل کی اور وہیں وتری خاندان میں شادی کر لی۔ تھوڑے دنوں بعد وہ مملکت عثمانیہ کے شہری بن گئے کیونکہ وہ مکے میں اپنا مکان بنانا چاہتے تھے اور سلطنت عثمانیہ کا شہری نہ ہونے کی صورت میں اس کی اجازت نہیں ملتی تھی۔^{۳۰} اپنے قیام حجاز کے دوران وہ قسطنطنیہ گئے اور وہاں دو سال قیام کیا۔ سلطان ترکی نے انھیں خشن عطا کی (جو علماء کو دی جاتی تھی)۔ وہ جلد ہی قسطنطنیہ کے علماء کے حلقے میں معروف ہو گئے اور انھوں نے مذہبی مباحث میں حصہ لینا شروع کیا۔ انھوں نے ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے پر ایک کتاب بھی لکھی (جس کا نام آزادی کہانی..... میں نہیں دیا گیا ہے) یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین موحّد تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے بڑی محنت سے یہ ثابت کیا تھا کہ ابوطالب، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا مسلمان تھے۔^{۳۱}

اپنے قیام قسطنطنیہ اور شام، مصر اور عراق کی زیارت کر کے مولانا خیر الدین مکے لوٹ آئے۔

مکہ واپسی کے بعد علماء مکہ نے ان سے ہندوستان کے نام نہاد واپسوں کے بارے میں ایک کتاب لکھنے کو کہا۔ انھوں نے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جو دس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ کتاب کا پہلا نام معلوم نہ ہو سکا۔ یہ طبع آبادی نے ایک نام تکمل نام دیا ہے: "مجموعہ الرحیم الشاہین آزاد کی انڈیا وٹس فریڈم میں اس کتاب کا ایک حوالہ ہے، لیکن وہاں بھی کتاب کا نام نہیں دیا گیا ہے۔ حواصت اتنا بتاتا ہے۔ میرٹ والا اپنی حوالی زبان کی ایک تصنیف کی بدولت جو دس جلدوں میں مصر میں شائع ہوئی، سارے عالم اسلام میں معروف ہو گئے۔" ۲۲

راقم السطور کو مولانا نذیر الدین کے سلسلے میں کوئی حوالہ اجماع المومنین مرتبہ: لکھا یا اللہ لم مرتبہ: زرکلی، یا مجمع المطبوعات العربیہ والمغربیہ مرتبہ: سرکس، یا سے کسی کتاب میں نہیں ملا، اگرچہ ان میں کوشش کی گئی ہے کہ عرب اور مغرب سارے ہی مصنفین کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں، جن کی تصنیفات اور تالیفات عربی زبان میں شائع ہوئیں۔ صرف ایک ہفت میں ایک کتاب کے بارے میں کچھ حوالہ ملتا ہے جو وہی کتاب معلوم ہوتی ہے جو مولانا نذیر الدین کی تصنیف بتائی جاتی ہے اور پیغمبر اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد کے مذہبی عقائد کے بارے میں ہے۔ ۲۳

ہم نے آزاد کے خاندانی پس منظر کی تحقیق میں بہت وقت صرف کر دیا، لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم سوال یہ ہے کہ آزاد کے خاندان کے بارے میں ان لوگوں کے بیانات میں اس قدر اختلافات کیوں ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک طویل عرصے تک آزاد کی معیت سے بہرہ ور رہے۔ یہ سچ ہے کہ جو کچھ طبع آبادی نے آزاد کے خاندان کے بارے میں اپنی کتاب میں لکھا ہے آزاد کی زندگی میں شائع نہیں ہو سکا۔ لیکن محض اس سبب سے ہم اس کتاب سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس طبع آبادی کی کتاب آزاد کی کہانی... کافی اہم ہے کیوں کہ یہ آزاد کے خاندان کے بارے میں اسٹیمپل کی بنی تصویر میں رنگ بھرنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے جس کی عکاسی آزاد نے خود اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ وہ جسے انڈیا وٹس فریڈم میں انھوں نے اظہار کر کے بعد میں خود منظوری دی تھی۔ آزاد نے ہمایوں کیر کو بتایا تھا کہ ان کے والد ساری اسلامی دنیا میں معروف تھے اور ان کے پردادا مولانا نور الدین ہندوستان کے ایسے ممتاز اور سربراہ آورہ عالم تھے کہ انھیں مثل حکمران نے معافی کی اراضیات، اوقاف اور طلباء اور اساتذہ کو بخش دینے کے انتظام پر مامور کیا تھا۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر یہ بات ناقابل تصور ہے

ہے کہ ان کے نام ان تذکروں میں نہ آتے جو ان کے ہم عصروں کے مرتب کردہ تھے اور مشہور علماء ہند کے نام محفوظ رکھنے کے لیے لکھے گئے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا منور الدین کا نام تراجم الفضل مرتبہ مولانا فضل امام (متوفی ۱۸۲۹ء) کے ہاں ملتا ہے نہ وقائع عبدالقادر خانی مرتبہ مولوی عبدالقادر خاں رامپوری (۱۸۰۰ء-۱۸۴۹ء) میں۔ نہ سید احمد خاں (۱۸۱۶ء-۱۸۹۸ء) کی کتاب آثار الصفا وید کے ایک باب تذکرہ اہل دہلی میں۔ اسی طرح آزاد کے والد مولانا خیر الدین کا ذکر نہ تو تذکرہ علماء ہند مرتبہ رحمان علی (۱۸۳۸ء-۱۹۰۶ء) جیسے ہندوستانی ذرائع تحقیق میں ملتا ہے نہ عربی کے حوالہ جاتی کاخذ میں۔^{۲۲}

ابوالکلام وہ انسان ہیں جنہوں نے کبھی پہلے ان لوگوں پر تنقید کی تھی جو عادتاً اپنے نسب کے معاملے میں لات زنی کرتے تھے۔ اپنی مشہور کتاب تذکرہ کے ابتدائی صفحات میں انھوں نے کہا تھا:

”تین مختلف سلسلے ہیں جو میرے خاندان میں جمع ہوئے ہیں، اور ان میں سے ہر سلسلہ، سلسلہ علم و ارشاد ہے؛ اگر خاندان کوئی فخر و شرف کی چیز ہے، تو یہ واقعات کچھ نہ کچھ وزن ضرور رکھتے ہیں اور اگر چاہوں تو اس قسم کے الفاظ بول سکتا ہوں جو غرور نسب و خاندان کے استخوان فردوشوں نے اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن میں نے شریعہ جملہ استعمال کیا۔ اس لیے کہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور الحمد للہ اس تمام مدت عمر میں جو گزر چکی ہے، ایک لمحے کے لیے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فردوشی کی دکان آراستہ کر کے تقدیرت و شرف کی جستجو کی جائے۔“^{۲۳}

یہ ان کا دعویٰ ہے لیکن ہم کوچکے اوپر دیکھ چکے ہیں وہ اس دعوے کی توثیق نہیں کرتا۔ نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آزاد ان سب باتوں سے بے خبر تھے جو ان کے ابتدائی سوانح نگار ان کے خاندان کے بارے میں لکھ رہے تھے۔ ان کتابوں کی اشاعت کے بعد آزاد پندرہ سال تک زندہ رہے۔ لیکن انھوں نے لوگوں کو ان سب باتوں پر یقین کرنے دیا جو ان کے سوانح نگار لکھ رہے تھے۔ یہ پج ہے کہ ان کے ابتدائی سوانح نگار جیسے مہادیو دیسائی یا اے۔ بی۔ راجپوت میں سے کسی نے بھی ان کے بزرگوں کے بارے میں اتنی تفصیلات نہیں دی ہیں جتنی عبدالرزاق طلیح آبادی نے دیں، تاہم انھوں نے ان

کے حاتمہ ان کی بہت تعریف کی ہے۔

اس سلسلے میں آزاد کی ابتدائی تعلیم کے بارے میں ایک بہت سی دلچسپ بات ہے۔ ہمدردی دہانی نے اپنی کتاب مولانا ابوالکلام آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں آزاد کے والد نے جامعہ الازہر میں دینی اعلیٰ تعلیم کی وجہ سے انھیں اپنے خرچ پر مصر بھیجا تھا۔ اس وقت سے اس بیان کو آزاد کے باپ نے ماننے والے ہر شخص نے دہرایا ہے۔ دوسری طرف اس بیان کی بعض دوسرے لوگوں نے تردید کی اور یہ دعویٰ کیا کہ آزاد کبھی الازہر نہیں گئے۔ یہ اختلاف آزاد کی زندگی میں جاری رہا لیکن انھوں نے کبھی 'بانی' کے اس بیان کی روشنی کی 'دور' تردید۔ ان کی خاموشی کی وجہ سے بات مان لی گئی کہ انھوں نے الازہر میں تسلیم حاصل کی ہے مگر آزاد اچھی طرح جانتے تھے کہ یہ غلط بیانی ہے۔ ان کی موت کے بعد شائع ہونے والی کتاب انڈیانس فریڈم میں یہ بات پہلی بار ظاہر ہوئی کہ دیوانی کو آزاد کے اس بیان کے سلسلے میں کہ وہ ایک دفعہ الازہر گئے تھے غلط فہمی ہوئی تھی۔ اس وقت تک ان کے قریب ترین احباب اس خیال پر جیسے رہے تھے کہ آزاد نے الازہر میں تعلیم پائی ہے۔ یہ بات اس حد تک مشہور ہوئی تھی کہ ایک بار ایک سرکاری قرارداد میں جو ہندوستانی پارلیمنٹ میں آزاد کی وفات کے بعد ان کی یاد میں پاس ہوئی یہ غلطی دوبارائی گئی تھی۔ اگلے روز جب جواہر لال نہرو نے پارلیمنٹ کے سامنے تقریر کی تو انھوں نے اس غلطی کا اعتراف کیا اور کہا :

”ایک بات جس کا ذکر یہاں مناسب ہوگا مولانا آزاد کی زندگی اور تعلیم کے بارے میں ایک عجیب غلطی ہے جس کا میں خود بھی مجرم رہا ہوں۔ آج صبح بھی مولانا آزاد کے بارے میں ایک تجویز اخباروں میں تھی۔ وہ غلطی یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے جیسا کہ میں نے کبھی کبھی کہا ہے۔ کہ وہ تعلیم کی غرض سے جامعہ الازہر گئے تھے۔ انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔ یہ ایک عام طور پر پھیلی ہوئی غلطی کے عرصہ دراز تک چلتے رہنے کا غیر معمولی واقعہ ہے اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں 'میرا اپنا بھی یہی خیال تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو میں نے آج صبح اخباروں میں شائع ہونے والی تجویز کی تصحیح کر دی ہوتی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کبھی بھی جامعہ الازہر

میں تسلیم حاصل نہیں کی۔ ۳۵

یہ بالکل واضح بات ہے کہ آزاد نے خاموشی اختیار کر کے لوگوں کے اس بات پر یقین کر لینے میں مدد کی کہ ان کی تعلیم جامعہ الازہر میں ہوئی تھی جس کے فارغ التحصیل علماء سمجھے جاتے ہیں۔ مزید برآں وہ براہ راست یہ تاثر دینے کے لیے ذمے دار تھے کہ ان کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جس کے افراد اپنے وقت کے مشہور و معروف علماء تھے۔ آزاد نے ایسا کیوں کیا؟ یہ ایک اہم سوال ہے جس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ مگر ہر اس سوال کو اس وقت تک التوا میں رکھیں گے جب تک کہ ہمیں آزاد کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہ ہو جائیں۔

۴

یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد کا بچپن کب ختم ہوا اور وہ بلوغ کو کب پہنچے۔ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اٹھارہ سال کی عمر میں اپنے دور کے کئی اُردو جرائد میں اپنے مضامین کے ذریعے ہندوستان کے مسلم دانشور طبقے سے متعارف ہو چکے تھے۔ وہ کبھی مدرسے نہیں گئے نہ کسی کالج یا یونیورسٹی میں وقت گزارا۔ ان کی تمام تر تعلیم گھر پر ہوئی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

میرے والد قدیم طریقوں کو پسند کرنے والے انسان تھے۔ انھیں مغربی طرز کی تعلیم پر بالکل اعتماد نہ تھا اور انھوں نے مجھے کبھی جدید تعلیم دلانے کا خیال بھی نہ کیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جدید تعلیم غارت گریاں نہایت ہوگی اور میری تعلیم کا انتظام قدیم روایتی طریقے پر کیا.... بلاشبہ کلکتہ کا مدرسہ موجود تھا لیکن میرے والد کی رائے اس کے بارے میں کچھ اچھی نہ تھی۔ ابتدا میں انھوں نے مجھے خود تعلیم دی۔ بعد میں انھوں نے مختلف اساتذہ مختلف مضامین پڑھانے کے لیے متعین کر دیے۔ ان کی خواہش تھی کہ میں ہر میدانِ علم کے اعلیٰ ترین اساتذہ سے تحصیلِ علم کروں۔ ۳۹

اس طرح آزاد نے اعلیٰ تعلیم کا روایتی نصاب جو عام طور پر بیس یا پچیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچتا تھا، سولہ سال کی عمر میں مکمل کر لیا۔ اپنے والد کے علم کے بغیر آزاد نے سید احمد خاں کی تصانیف

کا مطالعہ بھی شروع کر دیا۔ سید اسامہ کے خیالات نے انھیں اس حد تک متاثر کیا کہ انھوں نے جدید سائنس، فلسفے اور ادب کے تکمیلِ علم کے بغیر اپنی تعلیم کو نامکمل سمجھا۔ یہ بات ان کے والد کی نظر میں انتہائی قابلِ اعتراض تھی اس لیے انھوں نے انگریزی بھی ان کے علم کے بغیر ہی یکجہتی شروع کر دی۔ کسی شخص عمریوسف جعفری نے انھیں انگریزی محض تہی سے آشنا کر دیا اور انھیں انگریزی زبان کے قواعد کی ایک ابتدائی کتاب دے دی۔ آزاد کہتے ہیں،

”جیسے ہی مجھے اس زبان کا تھوڑا سا علم ہو گیا میں نے انجیل پڑھنی شروع کر دی۔ میں نے انجیل کے عربی، فارسی اور اردو تراجم اپنے سامنے رکھے اور انھیں اصل کے ساتھ ساتھ پڑھتا گیا۔ اس سے مجھے متن کی تفہیم میں کافی مدد ملی۔ میں نے لغت کی مدد سے انگریزی انجیل بھی پڑھنے شروع کر دی۔ اس طرح میں نے انگریزی کی کتابیں پڑھنے کے لیے کافی معلومات حاصل کر لیں اور خاص طور پر خود کو تاریخ اور فلسفے کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا۔“

اس غیر نصیاتی مطالعے اور خصوصاً سید اسامہ کی کتابوں کے مطالعے کے نتیجے میں آزاد ایک نئی بحران میں مبتلا ہو گئے۔ وہ ایک بہت ہی کٹر مذہبی روایات کے حامل خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے بڑے تھے جہاں روایتی زندگی کی ساری مروجہ رسوم بغیر چون و چرا کے تسلیم کی جاتی تھیں اور اہل خاندان کو دین داری اور شریعت کے طریقوں سے انحراف مطلق پسند نہ تھا۔^{۹۱}

ان کی بے چینی اُس وقت اور زیادہ ظاہر ہونے لگی جب انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے اختلافات کے مظاہرے دیکھے۔ اس سے ان کے سامنے نتیجے کے طور پر یہ سوال ابھر کر سامنے آیا، اگر مذہب کسی عالمی صداقت کا مظہر ہے تو پھر مختلف مذاہب پر ایمان رکھنے والے لوگوں میں آپس میں اس قدر اختلافات اور تنازعات کیوں ہیں؟ کیوں ایسا ہے کہ ہر مذہب صرف اپنی صداقت اور حقانیت پر اصرار کرے اور دوسرے تمام مذاہب کو باطل سمجھ کر انھیں مردود قرار دے؟^{۹۲} اُن سادہ سوالات نے آزاد کو بالآخر ایسے مقام پر پہنچا دیا جہاں انھوں نے گھر والوں کی عائد کردہ ساری حدود اور پابندیاں توڑ دیں۔ وہ کہتے ہیں: ”میں نے سائے کی علامتی

خود کو آزاد کیا اور طے کر لیا کہ میں خود اپنی راہ متعین کر دوں گا۔ یہ اسی وقت کی بات ہے جب میں نے قسطنطنیہ نام آزاد اختیار کیا یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ میں اب ورثے میں ملے ہوئے عقائد کا پابند نہیں رہا۔^{۷۳} لیکن اس سب سے وہ لوگ بے خبر تھے جو انھیں روز دیکھتے کیوں کہ یہ ایک اندرونی کش مکش تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں :

”میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا ہے۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قسطنطنیہ تھا اور عمل میں قسطنطنیہ ہی نہیں۔ یہی منزل میری آخری یا دوسری منزل تھی اور اسی کے بعد اچانک امید کی روشنی میرے سامنے چلی۔ میں جس طرح اس بات کو نہیں تلاش کرتا، جس نے مجھے اندھیری میں دھکیلا اسی طرح میں اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ جس نے اچانک مجھے اُجالے میں پہنچا دیا، تاہم یہ حقیقت ہے کہ روشنی نمودار ہوئی اور نورس خاک چھاننے کے بعد میں نے اپنی منزل مقصود خود اپنے ہی پاس موجود پائی۔ تمام مشکوک دور جو گئے۔ تمام دھوکے مٹ گئے۔ جس یقین اور اطمینان کی تلاش تھی، وہ مجھے حاصل ہو گیا۔“^{۷۴}

آزاد روحانی کش مکش میں بائیس سال کی عمر تک مبتلا رہے لیکن اس بحرانی دور میں بھی مشہور مسلمان اہل علم اور علماء ان کی تعریف کرتے رہے۔ آزاد اپنے ہمعصر مسلمان اہل علم اور علماء میں سب سے کم عمر تھے۔ ان کی عمر اور کمالات ذہنی کی عدم مطابقت ہمیشہ غیر اعتدال کا مظاہرہ ہی۔ مسز سر جینی ٹائیڈ، انگریزی زبان کی ایک مشہور شاعرہ اور کاتھولک میں آزاد کی ایک نعتیہ کار نے جب یہ بات کہی تھی تو وہ بہت صیح تھی۔ ’مولانا کی عمر کی بات نہ کیجیے وہ پیدا ہوئے ہیں تو ان کی عمر پچاس کی تھی۔‘^{۷۵}

اس وقت جب کہ آزاد دین کے سلسلے میں ایک ذہنی بحران میں مبتلا تھے، ان کی سیاسی فکر بھی ایک بھل اور اضطراب کا شکار تھی۔ وہ اپنے ملک کو غیر ملکیوں سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا ’سیاسی قلب‘ کانگریس کی تحریک سے مطمئن نہ تھا جو برطانیہ سے نجات حاصل کرنے کی ایک سست

بقار تدبیر تھی۔ نہ وہ مسلم لیگ میں شریک ہو سکتے تھے جس کا مقصد غیر یقینی تھا۔ اس طرح آزاد جو ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے تھے جہاں ہر روایت کو بے چوں و چرا قبول کیا جانا ضروری تھا سیاست میں اس قدر انقلابی ہو گئے کہ انھوں نے خود کو بنگال کے انقلابی (ہندو) قائدین میں سے ایک سے وابستہ کر لیا۔ رفتہ رفتہ آزاد انقلابیوں کی سرگرمیوں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے واقعی اس جماعت کی رکنیت اختیار کر لی۔ یہ ان کے لیے ایک مشکل کام تھا اس لیے کہ انقلابی بلا استثناء سب ہندو تھے اور بڑے سرگرم مسلم مخالف بھی۔ کیوں کہ مسلمان عموماً عملی سیاست سے بے اعتنائی برتتے تھے، انقلابی ہندو انھیں اپنی راہ کی رکاوٹ کا خیال کرتے تھے۔ آزاد کے لیے یہ ثابت کرنا بہت مشکل تھا کہ سارے مسلمان رحمت پسند نہیں ہوتے۔ بہر حال وہ انھیں یہ احساس دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ :

”ہندوستان کے مسلمان بھی سیاسی جدوجہد میں شریک ہو جائیں گے اگر ہم ان کے درمیان کام کریں اور انھیں اپنا دوست بنالیں۔ میں نے یہ بات بھی ان کو سمجھائی کہ سرگرم مخالفت یا بے اعتنائی بھی سیاسی آزادی کی راہ میں بہت دشواری پیدا کر دے گی۔ اس لیے ہمیں اس گروہ کی حمایت اور دوستی حاصل کرنی چاہیے۔“

یہ انہی دنوں کی بات ہے کہ آزاد کو ملک سے باہر جانے کا موقع ملا۔ انھوں نے عراق، مصر، شام اور ترکی کا دورہ کیا۔ وہ یورپ کا دورہ کرنا چاہتے تھے اور انگلینڈ کو بھی دیکھنے کے خواہش مند تھے مگر انھیں فرائض سے واپس آنا پڑا جہاں پہنچنے پر انھیں اپنے والد کی علالت کی خبر ملی۔ بیرون ملک اپنے قیام کے دوران انھیں ترکی، ایران اور مصر کے بہت سے انقلابی نوجوانوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ انھوں نے ان سے قریبی ربط پیدا کر لیا اور ہندوستان آنے کے بعد بھی اسے بذریعہ مراسلت برقرار رکھا۔ ان سے ملاقاتوں کے ذریعے آزاد کو اپنے سیاسی عقائد کی صحت کی توثیق ہوئی۔ اپنے دورے کے دوران وہ کہتے ہیں :

”مجھے ہمیشہ سے زیادہ اطمینان ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو ملک کی سیاسی آزادی میں تعاون کرنا چاہیے۔ ایسی تدابیر اختیار کرنی

چاہئیں جس سے اس کا اطمینان ہو کہ حکومت برطانیہ ان کا اتھصال
 نہ کرے۔ مجھے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نئی تحریک پیدا کرنے کی
 ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور میں نے تہیہ کر لیا کہ ہندوستان واپس
 ہو کر سیاسی کام زیادہ شغف اور سنجیدگی سے اتم میں لوں گا۔ ۴۵

یہ خیال ذہن میں لے کر ابوالکلام اپنے سفر سے لوٹے اور تقریباً ۱۹۱۲ء کے وسط میں انھوں نے
 اپنا اردو ہفتہ وار اہلال کلکتہ سے جاری کیا۔ اہلال اردو داں مسلمانوں میں اس قدر پسند کیا گیا کہ
 آزاد بہت تھوڑے سے حصے میں ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک معروف ہو گئے۔
 آزاد اور اہلال کے بارے میں یہ کہنا دشوار ہے کہ کس نے کس کو بنایا، لیکن یہ واقعہ ہے کہ اہلال
 نے آزاد کی شہرت میں بہت اضافہ کیا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غلیظ نے اپنے خالق کی ایک نئی شبیہ
 تیار کر دی۔

اس طرح ابوالکلام آزاد نے تدبیر سے کام لے کر اپنے گرد تقدس اور نور کا ایک ہالٹاٹم
 کر لیا جس نے ان کے گرد علماء میں شامل ہونے کی راہ ہموار کی اگرچہ وہ اس گرد سے تعلق نہ رکھتے
 تھے۔ انھیں یہ کام مجبوراً کرنا پڑنا درنہ مسلمانوں کو بالعموم اور علماء کو بالخصوص ان کی سیاسی مینڈے
 بیدار کرنے کی اپنی کوششوں میں اس قدر کامیاب سمجھی نہ ہوتے لیکن کیوں کہ مذہب سیاسی تعمیر کا سنگ
 بنیاد تھا آزاد کو مذہب اور سیاست کو ایک سطح پر لانا پڑا۔

حواشی

- ۱۔ ڈبلیو۔ بی۔ اسمتھ : ماڈرن اسلام ان انڈیا (لاہور : ۱۹۶۳ء) ص ۲۷
- ۲۔ محمد علی جوہر : ہمدرد (۱۰ جون ۱۹۲۷ء) مضامین محمد علی میں شامل کیا گیا (دجلین) مرتبہ : محمد رفیع
 (دہلی : ۱۹۳۸ء) جلد اول، صفحات ۲۹۲-۲۹۱
- ۳۔ مرزا فضل الدین، احمد : مولانا ابوالکلام آزاد کے تذکرہ یعنی مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے
 خاندان کے بعض اکابر و شیوخ کے سوانح اور حالات ... (پیش لفظ میں) اشاعت اول ۱۹۱۵ء،
 طبع دوم (لاہور : تاریخ نوارد) ص ۱۳۔ مولانا محمد حسن کے ساتھ اس جیلے کو منسوب کرنا مولانا آزاد

کی سند پر ہے۔

۴۔ آزاد: تذکرہ ص ۲۹۰ (انگریزی ترجمہ) ایم مجیب: دی تذکرہ: اسے بایوگرافی ان سبیل مشہور

مولانا ابوالکلام آزاد، اسے میگزین والیوم (ترتیب) ہایوں کیر: لندن: ۱۹۵۹ء) منقش ۱۳۷-۱۳۶

۵۔ مولانا آزاد کے سلسلے میں سارے ذرائع معلومات اس پر متفق ہیں کہ ان کی والدہ ایک مشہور

وہ عالم شیخ محمد ظاہر وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔ لیکن اس معاملے میں اختلاف

ہے کہ وہ ان کی بیٹی تھیں یا بھتیجی۔ آزاد نے خود دو مختلف بیانات دیے ہیں۔ ۱۹۱۵ء میں

انھوں نے اپنے تذکرہ (صفحہ ۲۳) پر لکھا کہ ان کی والدہ شیخ محمد ظاہر وتری (محب مدینہ کی بھتیجی

تھیں۔ ۱۹۵۴ء میں جب انھوں نے اپنی سوانح عمری اپنے ایک رفیق کار ہایوں کیر کو ملا کرائی

تو انھوں نے کہا 'میرے والد.... نے شیخ محمد ظاہر وتری کی بیٹی سے شادی کر لی' موازنہ

کیجیے: انڈیا وٹس فریڈم: این آٹو بایو گرافیکل نریٹو، بمبئی، ۱۹۵۴ء، ص ۱۱۔ اسی طرح کے

اقتلافات اور تضادات ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں جو آزاد پر دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں مثال

کے طور پر انگریزی زبان میں ان کے پہلے سوانح نگار مہادیو دیسائی، مولانا ابوالکلام آزاد، اسے

بایو گرافیکل میمور (اگرچہ طبع دوم، ۱۹۴۶ء) ص ۱۰ پر لکھتے ہیں: 'وہ شیخ وتری کی بیٹی تھیں۔'

ایک دوسرے اردو زمان کے سوانح نگار عبد الرزاق طبع آبادی اپنی 'آزاد کی کہانی خود ان کی

زبانی' (دہلی، ۱۹۵۸ء) ص ۷۱ پر لکھتے ہیں کہ وہ شیخ وتری کی بھتیجی تھیں۔ بہر حال ایک بات جس

پر وہ سب متفق ہیں یہ ہے کہ وہ شیخ وتری کے خاندان سے تعلق رکھتی تھیں۔

۶۔ استبح: حوالہ بالا، ص ۲۱۸

۷۔ سوانح عمری کے واقعات بیشتر آزاد کی انڈیا وٹس فریڈم باب اول سے لیے گئے ہیں۔

۸۔ ایم مجیب: دی تذکرہ: اسے بایوگرافی ان سبیل: ہایوں کیر کے مرتبہ مولانا ابوالکلام آزاد

میں ص ۱۳۵

۹۔ مہادیو دیسائی: مولانا ابوالکلام آزاد (اگرچہ دوسری اشاعت، ۱۹۴۶ء) ص ۲

۱۰۔ راجپوت کی کتاب ان سبیلوں سے شروع ہوتی ہے، قیصر لکھنؤ اہمیت کا آدمی تھا اور پال مستقبل

کا ان، کیونکہ قیصر اپنے دور کی طاقت تھا اور پال ان پیغمبرانہ اوصاف کا عہدہ جو مستقبل کے

کسی دوز کی خالق ہوتی ہیں لیکن مولانا آزاد میں خوش قسمتی سے قیصر اور پال دونوں نے اوصاف جمع کیے کیوں کہ ان کے اعمال اور کارنامے اگرچہ موجودہ دور کی علامت ہیں تاہم ان سے سمجھنے اور پہچاننے کے لیے ایک اور دور درکار ہوگا۔" (۱-۷-بی۔ راجپوت: مولانا ابوالکلام آزاد (لاہور: ۱۹۴۶ء) تعارف ص ۹)

۱۱۔ مثال کے طور پر دیکھیے 'ابوسعید بنی: مولانا ابوالکلام آزاد (تفہیم و تبصرے کی نگاہ میں)' (لاہور: مایخ نذر) نیز قاضی محمد عبد الغفار: آثار ابوالکلام آزاد: ایک نفسیاتی مطالعہ: دہلی:

طبع دوم، ۱۹۵۸ء)

۱۲۔ طبع آبادی: آزاد کی کہانی، ص ۲۲

۱۳۔ آزاد: انڈیانس فریڈم، ص ۷

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً، ص ۸

۱۶۔ آزاد کی کہانی، ص ۲۲۔ مرزا فضل الدین احمد بھی آزاد کی اس عادت کی شکایت کرتے ہیں دیکھیے تذکرہ، ص ۱۷

۱۷۔ آزاد: تذکرہ، ص ۲۰۴ سے آگے (انگریزی ترجمہ: مجیب حوالہ بالا، صفحات ۱۴۵-۱۴۲)

اپنے رانچی کے زمانہ نظر بندی میں جب آزاد اپنا تذکرہ لکھ رہے تھے، تو انھوں نے عشق، ہوس اور حقیقت کے موضوعات پر لکھے ہوئے اپنی نجی زندگی کے بارے میں بھی قاری کو ایک جھٹک دکھائی تھی۔ ان کے اپنے الفاظ میں: "آنکھیں کھلیں تو عہد شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور دلولوں کی شہنم سے خارستان ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی حرمت دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیلاب کو پایا... بغلت و مدہوشی نے افسوں پھونکا، سرستی و سرگرافی نے جام بھرے، جنون شباب نے ہاتھ پکڑا اور دلولوں اور ہوسوں نے جو راہ دکھائی، دل کی خود فروشیوں نے اسی کو منزل مقصود سمجھا... اہل میں منزلیں تین ہی ہیں۔ ہوس، عشق، حقیقت.... یہاں عشق سے مراد عشقِ محدود و ناقص یعنی مجاز ہے، ذکر علی الاطلاق، کیوں کہ اس اعتبار سے تو اول و آخر جو کچھ ہے، عشق ہی ہے۔ تمام کائنات

سسی میں بجز اس کے ہے اور کون... بلاشبہ یہ بھی لغزش تھی لیکن بس لغزش تو کیا کہو؟
 مجبور کے قدموں پر گرا دے، قصود تو ساری باتوں سے اس تک پہنچنا ہے۔ اگر لغزش ہستی
 ہی رہنا بن جائے تو پھر کیوں نہ ہزار استقامتیں اس پر قربان ہوں! لاکھوں ہتھیاریاں
 اس پر بٹھا دوں۔

۱. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۲۱ - ۱۹۔ انڈیا، نئس فریڈم ص ۱
۲. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۴۵ - ۲۱۔ ایضاً
۳. تہذیب و تمدن، تذکرہ اہل دہلی، ان کی تصنیف آثار العنابد، طبع اول ۱۸۴۰ء کا ایک باب (نیا ایڈیشن) تہذیب و تمدن، امریلیا، انٹر جوناگرافی، کراچی، ۱۹۵۵ء ص ۹۸
۴. مثال کے طور پر دیکھیے: سید احمد خاں، حوالہ بالا ص ۸۶-۸۵، نیز رحمان علی، تذکرہ ملک ارشد افغانی میں طبع اول ۱۸۴۴ء اور ترجمہ: غلام ایوب قادری، کراچی، ص ۲۷
۵. طبع آبادی کے دفاع میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے تھے وہ یہ تھا کہ مولانا، فضل حق، پسر مولانا فضل امام مولانا نور الدین کے شاگرد تھے۔ لیکن یہ بھی غلط معلوم ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق ۱۷۹۷ء میں پیدا ہوئے اور تذکرہ کے لکھنے والوں کی سند کے مطابق انھوں نے اپنی تعلیم تیرہ سال کی عمر میں اپنے والد اور مولانا عبد القادر پسر شاہ دلی اللہ کی رہنمائی میں ۱۸۱۰ء میں مکمل کر لی تھی۔ مثال کے لیے دیکھیے رحمان علی، حوالہ بالا ص ۳۸۰

۶. رحمان علی، حوالہ بالا ص ۳۸۰ - ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۸۸
۷. طبع آبادی: آزاد کی کہانی... ص ۶۷ - ۲۷۔ رحمان علی، حوالہ بالا ص ۲۹۷
۸. طبع آبادی، حوالہ بالا ص ۶۳-۶۲ - ۲۹۔ انڈیا، نئس فریڈم، ص ۱
۹. طبع آبادی: حوالہ بالا ص ۷۱ - ۳۱۔ ایضاً، ص ۲۰

بجز جس وقت طبع آبادی اپنی کتاب کا مسودہ طباعت کے لیے بھیج رہے تھے تو انھیں یہ جگہ خالی ملے۔ کیونکہ اب مولانا آزاد حیات نہیں تھے اس لیے ان سے اس کا عنوان نہیں معلوم ہو سکتا تھا اس لیے اسے یوں ہی رکھا گیا۔

۳۳۔ سبلیمنٹری کیٹیلاگ آف موکب پرنٹنگس ان دی برٹش میوزیم (آکسفورڈ: ۱۹۲۶ء) ص ۲۷۲۔
 طبع آبادی کے بیان کے مطابق یہ کتاب ترکی کے شیخ الاسلام کے مشورے سے لکھی گئی تھی اگنان
 غالب ہے کہ ترکی کے باشندوں کے لیے جن کی زبان کبھی ہندوستانی نہیں رہی (لیکن مستزکرہ بالا
 کیٹیلاگ کے مطابق اس کتاب میں عربی تصانیف سے اقتباسات جمع کیے گئے ہیں اور ہندوستانی
 میں ان کا ترجمہ اور تشریح بھی دی گئی ہے۔

محمد خیر الدین خاں (المعروف بریخوری) 'العقائد الخوریہ' اسلامی الہیات پر ایک رسالہ،
 جلد اول جس کا عنوان درج الدور والہیہ، جس میں عربی تصنیفات کے اقتباسات کا ایک سلسلہ ہے
 اور ہندوستانی زبان میں اس کا ترجمہ اور تشریح ہے، جس کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ پیغمبر
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پدری اور مادری اجداد چکے مسلمان تھے (کلکتہ: ۱۸۹۴ء)

۳۴۔ دیکھیے اوپر کے نوٹ۔

۳۵۔ آزاد: مستزکرہ، ص ۲۴

۳۶۔ ڈیسی، مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۱۳

۳۷۔ آزاد: انڈیا ونس فرٹیم، ص ۶

۳۸۔ جواہر لال نہرو: دی پانگ آف اے گرٹھ میں مشمولہ مولانا ابوالکلام آزاد، (ترجمہ) ہایوں کیر، ص ۳

۳۹۔ انڈیا ونس فرٹیم، ص ۲

۴۰۔ ایضاً، ص ۳

ہایوں کیر (بنگالی اور انگریزی کے ایک مشہور لکھنے والے) جنھوں نے ۱۹۴۵ء میں شملہ
 کانفرنس کے دوران مولانا آزاد کے سکریٹری کی حیثیت سے ان کا ہاتھ بٹایا تھا (شملہ کانفرنس لارڈ
 دیول نے ہند برطانوی تعلقات کے مسئلے پر بحث و گفتگو کے لیے بلائی تھی کہتے ہیں: "اگرچہ
 انھوں (آزاد) نے انگریزی میں اس قدر استعداد ہم پہنچائی تھی کہ (انگریزی میں) کسی بھی
 موضوع پر کتا بن بڑھ سکتے تھے، مگر انگریزی زبان کے معاملے میں انھوں نے کبھی ایلیناں اور
 سہولت عموں کی۔ انھیں اس معاملے میں کوئی ادعا نہ تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لندن
 میں لارڈ اٹیل کو صفائی سے بتا دیا تھا کہ اس وجہ سے وہ ان سے ترجمان کے ذریعے گفتگو کر رہے

تھے: کبیر: اسے پرسنل ٹیٹل، اپنی مرتبہ کتاب مولانا ابوالکلام آزاد، ص ۷،

انڈیا ونس فریڈم، ص ۳

ایضاً

ایضاً، ص ۴

مطبع آبادی کے بقول (آزاد کی کہانی، ص ۲۳۹) ابوالکلام کو غلط آزاد کسی عہد از جید خاں

نامی شخص نے اس وقت تجویز کیا تھا جب دس گیارہ سال کی عمر میں انھوں نے پہلی غزل کہی تھی۔

مطبع آبادی نے آزاد کے کچھ اخبار بھی اپنی کتاب کے صفحات ۷۷۶-۷۸۰ پر (۱) دیے ہیں لیکن

آزاد کبھی شام کی حیثیت سے معروف نہ ہوئے۔

۴۴- مطبع آبادی: ذکر آزاد اکلکتہ: ۱۹۶۰ء، ص ۷۶۰ نیز آزاد کی کہانی، ص ۲۶۶

ان واقعات تک، سال نہ ہونے کے باعث جو آزاد کو ایک بار پھر بے یقینی اور اضطراب

سے یقین اور اطمینان کی طرف لانے کے لیے دئے دار تھے، قاری کو بڑی مایوسی ہوگی۔ ان واقعات

کو اپنی سوانح عمری انڈیا ونس فریڈم کی جلد اول میں لانا چاہیے تھا لیکن وہ انھیں لکھنے سے

پہلے ہی وفات پا گئے۔

۴۵- ہایول کبیر کا اقتباس، حوالہ بالا ص ۶۹

۴۶- انڈیا ونس فریڈم، ص ۵

۴۷- یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے (لونی میسینان کو آزاد سے پہلی بار ۸-۱۰-۱۹۰۷ء میں بنارہ میں ملنا یاد

ہے) دیکھیے میسینان: مالی میننگس ود مولانا آزاد مشمول ابوالکلام آزاد، مرتبہ ہائیو کبیر، ص ۲

۴۸- انڈیا ونس فریڈم، ص ۷

۴۹- پہلا شمارہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو شائع ہوا حنیفہ ملک کی اپنی کتاب مسلم میشلوم ان انڈیا اینڈ

پاکستان میں (ص ۲۶۹) پر یکم جون ۱۹۱۲ء کی درج تاریخ غلط ہے۔

مولانا آزاد، کچھ دستاویزی حقائق

آثارِ آئنا کی روشنی میں

اختر الودیع

ہندوستان، بالخصوص اسلامیانِ ہند کی تاریخ میں مولانا آزاد کی حیثیت ایک پر شکستہ ماں ہوئے اور ناکام ہیرو کی ہے۔ ان کی سرگرمیوں پر نظر ڈالی جائے تو ایک ایسے شخص کی تصویر ابھرتی ہے جس نے اپنی زندگی کا ہر لمحہ اجتماعی مقاصد کی حصولِ یابی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ لیکن ان کے بارے میں عام تاثر کا جائزہ لیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ مولانا اپنی زندگی کے کسی بھی مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکے یا یہ کہ بعض مسلمانوں کی وجہ سے وہ ان مقاصد سے بھی دستبردار ہو گئے جن کی جڑیں ان کے شعور میں پیوست تھیں۔ البالاء اور البلاغ کے دور نے مولانا کی جو تصویر مرتب کی ہے وہ تصویر ان کی زندگی کے آخری دور میں مرتب ہونے والی تصویر سے یکسر مختلف ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ مولانا ہند۔ اسلامی تہذیب کی چینیسیں یا نقطہ عروج کی علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے۔ پھر وہ زمانہ بھی آیا جب ان کی شخصیت مسلمانوں کے اجتماعی زوال اور ایک مادی ہوئی شخصیت کے انفرادی زوال کا علامہ بن گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا نے سیاست، تہذیب، مذہب اور معاشرہ کسی بھی دائرے میں اقدار سے خالی تصور کو نہ قبول کیا اور نہ ہی اسے کسی بھی سطح پر فروغ دینے کی کوشش کی۔

ہماری جدوجہد آزادی کے قاطب سالاروں میں مولانا سب سے بڑے خواب پرست تھے انھوں نے جس ہندوستان کا خواب دیکھا تھا اس کی شبیہ تاریخ کے بلے میں کھو کر رہ گئی۔ آزاد ہندوستان میں مولانا

اپنے شخصی امتیازات کے باعث جو بھٹی رول ادا کر سکتے تھے وہ بدل انھیں اور انہیں لرنے یا گنہگار مولانا کی شخصیت کے سامنے سب سے بڑی رکاوٹ ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی اقدار سے روز بروز خالی ہوتی ہوئی سیاست تھی۔ مولانا نے آزاد ہندوستان کے دس بارہ برسوں میں زندگی کا جو اتر اکتیا کیا اس کے بارے میں غلط فہمیوں کا سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یہ بات آدھ پرچا ہر شخص بھلا دیتا ہے کہ ہماری اجتماعی زندگی سے تعلق رکھنے والے ہر بڑے ادارے کی تشکیل میں کسی نہ کسی سطح پر مولانا کی بصیرت سرگرم دکھائی دیتی ہے۔ ساتھ ہی ایڈمیٹ، لٹ کا ایڈمیٹ، سنگیت نامک، ایڈمیٹ اور آئی سی سی آر کے قیام سے قطع نظر آزاد ہندوستان کے ابتدائی برسوں میں تعلیم و تحقیق کے جو بھی مراکز قائم ہوئے ان کے خواب نامے اور ان کے لاؤ عمل دونوں پر مولانا کے شعور کی مہر ثبت ہے۔ مولانا بس بسیط اور نہ نیم نظام اقدار کی روشنی میں ایسے تمام مراکز اور اداروں کو فروغ پذیر دیکھنا چاہتے تھے۔ ہمارے عہد کے سیاسی طہر نے اس کے ضد وخال بڑی حد تک مسخ کر دیے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مولانا نے غایت کوتاہی کی خاطر اپنے قاصد کو قربان کر دیا اور اس راستے سے ہٹ گئے جو وہ اس ملک کی اجتماعی تہذیب اور تاریخ کی خاطر ہوا کرنا چاہتے تھے۔ یہ ایک بُرینچ اور طویل موضوع ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کی جانی چاہیے۔ لہذا ہر دست میں اپنے معروضات اس سلسلے کی صحت ایک کڑی تک محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

مارچ ۱۹۵۰ء میں نیشنل آرکائیوز آف انڈیا میں محفوظ مولانا کی کچھ اہم اور نادر تحریروں پر مشتمل ایک کتاب "آثار آزاد کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے مرتب آرکائیوز کے ڈائریکٹر ڈاکٹر راجیش کمار پرتی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب چھپتے ہی متنازع قرار دے دی گئی اور بعض مصلحتوں کے پیش نظر اس کی عام اشاعت پر پابندیاں عائد کر دی گئیں۔

اس کتاب میں مولانا کی دو سو ستھ (۲۱۷) تحریروں شامل ہیں۔ یہ تحریروں نوٹس، خطوط کی شکل میں ہیں۔ مولانا کی تحریروں میں لوگوں کی نظر سے گزری ہیں وہ ان خطوط اور نوٹس میں مولانا کا ایک الگ انداز دیکھیں گے۔ یہ تحریروں ان معاملات اور مسائل سے متعلق ہیں جو آزادی کے اوائل میں سامنے آئے۔ مولانا ان پر اپنی مخصوص بے باکی اور صاف گوئی سے رائے زن ہیں۔ یہاں مولانا خوابوں کے بجائے ٹھوس حقائق سے نبرد آزما ہیں۔ اور ان کے انداز سے صاف ظاہر ہے کہ باوجود تقسیم کی ٹریڈی کے انھوں نے احساس ناکامی اور مایوسی کو اپنی معاملہ فہمی اور بصیرت پر اثر انداز نہیں ہونے دیا جو اس بات کا ثبوت

ہے کہ انھوں نے نہ تو شکست قبول کی تھی اور نہ ملکی سیاست میں اپنی حیثیت میں کوئی کمی محسوس کی تھی۔ اگرچہ تھے محض وزیر تعلیم اور کابینہ کے ایک رکن لیکن ان کی نظر ملک کے انتظامی اور سیاسی پہلوؤں پر بھی تھی اور ان پر بلا کم و کاست اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے اور ضرورت پڑنے پر سختی سے فہمائش و سرزنش سے بھی پہلو تہی نہیں کرتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے نہ تو گورنر نشینی اختیار کی تھی اور نہ ہی اپنے مقاصد سے دست بردار ہوئے تھے

تقسیم ملک کے بعد مسلمانان ہند کو مختلف قسم کی مشغلات انفرادی اور اجتماعی سطح پر پیش آئیں۔ مولانا نے متعلقہ مرکزی اور ریاستی وزراء کی توجہ ان نا انصافیوں کی طرف دلائی اور اگر ہر وقت مناسب کارروائی میں تاخیر دیکھی تو فہمائش سے بھی گریز نہیں کیا۔ مثلاً اجیت پرساد مین جو دوریر باز آباد کاری تھے، ان کی توجہ ان لوگوں کی بساؤں کی بحال کرنے کی جانب دلائی جو غیر منصفانہ طور پر کسٹوڈین (Custodian) اپنی تحویل میں لے رہے تھے۔ ایک کس میں لکھتے ہیں:

”اگر ایک شخص کے لڑکوں میں سے کچھ پاکستان چلے گئے ہیں اور کچھ انڈیا میں ہیں اور اس شخص کا انتقال ہو گیا ہے تو اس کی جائداد کا صرف وہ حصہ ایوبیکو جائداد قرار دیا جاسکتا ہے جو پاکستان جانے والوں کے حصے میں آنا چاہیے۔ نہ کہ تمام جائداد۔ عموماً معلوم ہوتا ہے کہ اس کس میں تمام جائداد پر کسٹوڈین نے قبضہ کر لیا ہے۔ مہربانی کر کے اس بارے میں تحقیقات کیجیے۔“

آئنا آئنا، ص ۲۷

یہ کس مولانا کے پاس کرنل زیدی نے بھیجا تھا۔ اسی طرح بہار کا ایک کس ان کے علم میں آیا اور انھوں نے لکھا۔ اس میں ایک شخص محمد عتی کے خاندان کے کچھ لوگ پاکستان چلے گئے تھے اور کچھ نہیں گئے۔ اس معاملے میں مولانا نے لکھا:

”جو پاکستان چلے گئے ہیں ان کا شیر کسٹوڈین نے لے کر جوگ انڈیا میں رہے ان کا شیر انھیں ملنا چاہیے۔ دو تین برس سے یہ شخص کوشش کر رہا ہے مگر کوئی نتیجہ نہیں نکلتا اب اس نے پرائم منسٹر کو یہ

درخواست بھیجی ہے جس کی کاپی میں آپ کو بھیج رہا ہوں:

آتنا، آزاد، ص ۹۰

اسی طرح کا ایک اور خط تابل فور ہے جس میں ہمیں کے کسٹوڈین کی شکایت کرتے ہیں

لکھتے ہیں:

”بابائی ویڈو آف غلام حسین ابراہیم پیس والا، ممبئی، اس کے
لڑکے اور اس کی بہو کا کیس آپ کے ملہ میں آچکا ہے۔ آپ سے کہا تھا کہ
کسٹوڈین ہمیں کے فیصلے کے خلاف انھیں کسٹوڈین جنرل نے پاس اپیل کرنی
چاہیے اگر وہ کسٹوڈین کے میسر کو انصاف کے خلاف سمجھتے ہیں، چنانچہ ان
معاہدہ کسٹوڈین جنرل نے پاس بھیج دیا ہے، لیکن اس قسم میں معنوم ہوا ہے
کہ کسٹوڈین ہمیں ان کی باؤڈ کو نیلام کرانا چاہتا ہے۔ انھوں نے جو درخواست
آپ کو بھیجی ہے، میں اس کی کاپی آپ کو بھیجتا ہوں۔ میں آپ کو لکھ چکا ہوں
کہ کسٹوڈین ہمیں نے ان لوگوں کے کیس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ غلط
مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔“

آتنا، آزاد، ص ۹۰

اس خط کے ساتھ ہی ایک خط اس شخص کو بھیجا جس کی شکایت کا ازار مقبوض تھا اپنے سکریٹری

کو نوٹ لکھا:

”اس شخص کو سمجھئے کہ آپ کی درخواست ری ایبلٹیشن مسٹر کو بھیجی گئی ہے۔
آپ فوراً واپس جائیے اور شری اجیت پرشاد جین سے ملے۔ مولانا نے
ان سے گفتگو کر لی ہے۔ پھر اس کے بعد یہ درخواست مسٹر اجیت پرشاد
جین کو اس نوٹ کے ساتھ بھیج دیجیے کہ اس درخواست کے بارے
میں آج مولانا نے آپ سے فون پر باتیں کی تھیں۔ درخواست جس آدمی
کی ہے وہ بھی آپ کے یہاں حاضر ہوگا۔“

آتنا، آزاد، ص ۹۰

پنجاب میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ بھی تقسیم سے بُری طرح متاثر ہوئی۔ اس سے پہلے ریاست پٹیانا اس کی دیکھ بھال کرتی تھی اور مہاراجہ بیٹا لڑکی جانب سے نذرانہ جاتا تھا لیکن تقسیم کے بعد یہ پنجاب گورنمنٹ کی زیر نگرانی آگئی جس کی طرف سے درگاہ کے مصارف کے لیے محض سات ہزار روپے سالانہ گرانٹ مقرر کی گئی جو درگاہ کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ناکافی تھی۔ درگاہ کے سبب وہ نشیں کی کوششیں کارآمد نہیں ہو رہی تھیں تو غالباً انھوں نے مولانا سے رجوع کیا۔ اس پر مولانا نے ہوم منسٹر ڈاکٹر کاٹھ کو درگاہ کی اہمیت سمجھاتے ہوئے ایک خط لکھا تاکہ وہ حکومت پنجاب سے مناسب رقم فراہم کروانے کی کارروائی کریں۔ درگاہ کے بارے میں لکھا:

”آپ کو معلوم ہے کہ سرہند میں شیخ احمد سرہندی کی درگاہ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تیرتھ کی جگہ ہے اور ہندوستان سے باہر افسانہ اور سنٹرل ایشیا کے مسلمان بھی اسے عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔“

آثارِ آزاد، ص ۱۶۴

اسی طرح راجستھان کے وزیر اعلیٰ جے نارائن دیاس کو تانکیدی خط جامع مسجد بھرت پور کا ایک حصہ اور اس کی جائیداد مسجد کیٹی کو واپس کرنے کے بارے میں لکھا۔ اسی خط میں الور کی مسجدوں کے معاملے پر بھی ان کی توجہ دلائی اور لکھا:

”یہ بات کہ ابھی تک مسجدوں کا قبضہ مسلمانوں کو نہیں مل سکا ہے بہت افسوسناک ہے اور اس سے انڈیا کے مخالفوں کو ہمیں غلام کرنے کا موقع ملتا ہے۔“

آثارِ آزاد، ص ۱۶۴

تقسیم کے فوراً بعد کے حالات میں اکثر مسلم رہنما احساسِ شکست، احساسِ کمتری اور بے بسی کا شکار ہو گئے۔ اگر مولانا کے ذہن میں بھی وہی احساسات کا رفرہا ہوتے تو وہ اس انداز سے مسلم اداروں کے تحفظ میں پیش پیش نہ رہتے۔ ریاست حیدرآباد کے وزیر اعلیٰ کو ایک خط لکھ کر یاد دلانے میں کندۂ العلماء لکھنؤ کے لیے ریاست کی طرف سے منظور شدہ گرانٹ بھیجنے کا انتظام کرائیں۔

حیدرآباد سے رسالہ اسلامک کلچر نکلتا تھا جس کی گرانٹ حیدرآباد گورنمنٹ نے کم کر دی تھی جس

سے رسالے کے بند ہونے کا اندیشہ تھا۔ اس پر مولانا نے چین منسٹر کو لکھا:

”اسلامک کالج کا سالانہ خیریت صوف بارہ ہزار روپے تھا۔ بارہ ہزار کو آپ کی گورنمنٹ نے کم کر کے دس ہزار کر دیا تھا لیکن اب مجھے معلوم ہوا ہے کہ نئے سال کے بحث میں اس کے لیے صرف تین ہزار روپے کی رقم رکھی گئی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ میگزین نہ کروا جائے۔ مجھے نہایت رنج کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محض چند ہزار روپیوں کے لیے آپ لاکھوں روپے کی دولت ضائع کر رہے ہیں۔ بہر حال مجھے صرف حال سے اطلاع کر دینی چاہیے۔“

آٹا، آٹا، آٹا، ص ۱۵۴

صورت حال کی اطلاع تو ضرداری کی اصطلاح ہے ورنہ چین منسٹر کو گرانٹ بحال کرنے میں مامل کی بہت نہیں ہوسکتی تھی۔ اسی طرح شبلی اکیڈمی کو بھوپال سے ملنے والی گرانٹ کا معاملہ اسٹیٹ کی انٹی گرنیشن کے بعد سنٹرل گورنمنٹ کے پاس بھیجا اور گرانٹ نہیں پہنچی۔ اس کے بارے میں مولانا نے درجہ داخلہ ڈاکٹر کاٹھو کو لکھا:

”شبلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریچر کی خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہوگئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ ازیں یہ اس معاہدے کے بھی خلاف ہوگا جو بھوپال کے انٹی گرنیشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔“

آٹا، آٹا، آٹا، ص ۱۵۵

معاہدے میں یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ ”ملک کے علمی اور لٹریچر کاموں کے لیے اسٹیٹ جو گرانٹ دیتا رہتا ہے اسے بدستور جاری رکھا جائے گا۔“

یاد رکھیں اور شکست خوردہ ذہن انفرادی نوعیت کی ناانصافی کا ازالہ کرنے کی کوشش سے گریزاں رہتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مولانا ایسے معاملات میں بلاشبہک رائے ہی نہیں دیتے بلکہ انصاف دلانے کی مثبت کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے اگر ایسی سفارش یا کوشش کے ناکارہ ثابت ہونے کا احتمال بھی ہوتا تو مولانا کی خودداری ان کو ایسے سفارشی خطوط لکھنے سے باز رکھتی۔ مثلاً ریاست حیدرآباد کے

کچھ اہل کاروں کا معاملہ تھا جس پر انھوں نے وزیر اعلیٰ حیدر آباد کو لکھا:

"ہائی ڈیر رام کرشنا راؤ۔ محمد عبدالحمید خاں سابق صدر المہام کو تو والی اور ذولبفضل نواز جنگ حیدر آباد میں مجھ سے ملے تھے اور اب پھر انھوں نے اپنے معاملہ پر توجہ دلائی ہے۔ یہ دونوں بھی بعض دوسرے منسٹروں کے ساتھ پولیس ایکشن کے بعد نظر بند کیے گئے تھے لیکن بعد کو چھوڑ دیے گئے۔ ان کی رہائی پر پندرہ مہینے گزر چکے ہیں لیکن ابھی تک ان کے وظیفہ کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا ہے اور وہ مالی مشکلوں میں مبتلا ہیں۔ ان کے ایک ساتھی شری راج موہن لال تھے۔ رہائی کے تین ماہ بعد ان کا وظیفہ مقرر ہو گیا لیکن ان دونوں صاحبوں کا معاملہ تاخیر میں ڈال دیا گیا ہے حالانکہ یہ سب ایک ہی بوٹ میں سوار تھے۔ ذمہ داری سب کی یکساں تھی۔ مجھے اُمید ہے کہ مہربانی کر کے آپ ان دونوں کے معاملہ کا جلد تصفیہ کر دیں گے۔"

آٹا بہ آٹا، ص ۵

اسی طرح ایک شخص کرم اللہ کا کیس تھا۔ اس پر وہ رام کرشنا راؤ کو لکھتے ہیں:

"مجھے معلوم نہیں مسٹر کرم اللہ کا کیس آپ کے سامنے آیا ہے یا نہیں۔ میں ان کے کاغذات آپ کو بھیجتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمدردی کے ساتھ ان کے کیس پر غور کریں گے۔ بہر دست اور تو کچھ نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ انھیں آئی۔ اے۔ ایس کی لسٹ ۳ سے نکال کر لسٹ ۱ میں داخل کر دیا جائے جو حالات میرے علم میں آئے ہیں ان کی بنا پر میں انھیں ہر طرح اس کا حق دار سمجھتا ہوں۔"

آٹا بہ آٹا، ص ۸

ایسا ہی ایک اور معاملہ یونیٹنٹ کرنل امیر الدین کا تھا۔ اس پر ایک نوٹ بھیج کر وزیر اعلیٰ کو لکھا:

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امیر الدین کے ساتھ سخت انصافی

ہوئی ہے اور ضروری ہے کہ اس نا انصافی کی غلافی کی جائے:

آثار آراء، ص ۶۰

مولانا کی امداد صرف ہم اور ڈس آرمول تک محدود نہیں تھی۔ اس میں ایک خط ہے ربوے مندر
لال بہادر شاہ ستری نے نام جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا کی سہول آرمی بھی ان کی طرف رجوع کرتے اور
فیضیاب ہوتے تھے لکھے ہیں:

”عبدالرحیم نے آپ کو جو درخواست بھیجی ہے اس کی قاپی میں آپ کو بھیجا
ہوں۔ یہ ربوے میں خلاصی تھا۔ اس نے پاکستان کے لیے وٹ کیا تھا
مگر اس شرط کے ساتھ کہ چھ بیسے اندر اگر چاہے گا تو چھ انڈین سرس
میں واپس آجائے گا۔ یہ وہاں سے واپس آیا میں پانچ برس سے
بھوکا مر رہا ہے۔ اس کی درخواستوں کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔ کیا آپ اس کے
لیے کچھ نہیں کر سکتے؟ یہ کوئی ربوے افسر نہیں ہے محض انجن کاغذ بھی
ہے کیا ایک غریب خلاصی کے لیے ربوے میں کوئی جگہ نہیں نکال سکتی؟“

آثار آراء، ص ۴۴

اس آسے ایک بنیادی معاملے کی طرف جو آج ہر ہی کنورژن بحث کے بھی سبب حال ہے۔ ۳۱
معاملے میں اس وقت کے ہوم منسٹر ڈاکٹر لالچو کے ایک بیان پر کا۔ ڈیٹیل کریٹیا س نے تشریح کا اظہار کر
تھا کیوں کہ انھوں نے اس بیان سے تاثر لیا تھا کہ حکومت مذہبی کنورژن کے خلاف ہے۔ اس پر مولانا
”ہاں، مذہب کے جائز اور ناجائز طریقوں پر تفصیلی روشنی ڈالی اور کا ڈیٹیل کریٹیا س کو لکھا کہ اگر سوشل
یا مذہب بنیاد پر ایسے لوگوں کو اجتماعی طور پر مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کیا جاتا ہے یا نابالغ بچوں
کو کورٹ لیا جاتا ہے تو اسے جائز طور پر تبدیلی مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ جہاں تک کسی شخص کے فرد
جو اس کا سوال۔ تو قابل اعتراض نہیں۔ اگر کوئی اپنی مرضی سے مذہب تبدیل کرنا چاہتا ہے اسے
حق حاصل ہے۔ میں نے لکھا۔

”انڈین نیشنل یوتھ نے اس حق کا اعتراف کیا ہے اور ایک منٹ کے لیے

گورنمنٹ آف انڈیا کا پیشا نہیں ہے کہ اس حق میں انظر فر کرے۔

آئنا، آزاد، ص ۸۶

لیکن دوسری طرح کے معنی غیر مذہبی بنیادوں پر اس کنورشن کے طریقے کو انھوں نے غیر مناسب قرار دیا۔
پالیسی کی اس تشریح کے ساتھ مولانا نے میسائی مشنریوں کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور لکھا:

”خاور مشنریز نے گذشتہ ڈیڑھ سو برس کے اندر جو عظیم الشان ایجوکیشنل اور ہیو منیٹیری سروس انڈیا کی انجام دی ہے اس کا ہم سب کو پورا پورا اعتراف ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک عرصے تک اس کی غفلت رہی تھی کہ ماڈرن ایجوکیشن کا ہندوستانیوں کے لیے انتظام کرے۔ یہ میرا پورہ کی مشنری سوسائٹی تھی جس نے سب سے پہلے ماڈرن ایجوکیشن کا اسکول اور کالج کھولا اور ہندوستان کی انشیکول لائف میں ایک نئے انقلاب کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان کی متحد زبانیں اپنی ماڈرن لٹری لائف کے لیے ابھی مشنری سوسائٹیوں کے زیر بار احسان ہیں جنھوں نے بائبل کا ترجمہ کرنے کے لیے ان زبانوں کی گرامر اور ڈکشنری تیار کی۔ پروڈگس کے نئے نمونے پیدا کیے اور پھر ان کے اسکرپٹ کا ٹائپ ڈھال کر انھیں ڈیولپمنٹ اور پروڈگس کی شاہ راہ پر لگادیا۔ انڈین لیڈرز ان واقعات سے بے خبر نہیں ہیں، انھوں نے ان خدمتوں کی قدر و قیمت کا ہمیشہ کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ انڈین انڈینڈنٹ کے بعد مشنری سوسائٹیوں نے ہم سے کہا تھا کہ اگر ہم آپ کی موجودگی انڈیا میں پسند نہیں کرتے تو وہ خدمات آئندہ جاری نہیں رکھیں گی لیکن ہم نے انھیں اطمینان دلایا کہ ہم ان کی خدمات کی قدر و قیمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ اپنا کام جاری رکھیں۔“

آئنا، آزاد، ص ۸۳

ہوم منسٹر کے بیان کے بارے میں صفائی دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ وہ بیان ایک مخصوص نکایت

نے حلق تھا اور اس سے تشویش ناک نتائج اخذ کرنا مناسب نہیں۔ وہ دیکھتے ہیں۔

۱۰ اصل سوال یہ ہے دفاعی مشنوں کے بارے میں اس وقت جب گورنمنٹ آف انڈیا کی جو پالیسی رہی ہے کیا اس میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے؟ میں آپ کو یقین دلاؤں گا کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے اور جو اندیشے آپ کی طبیعت میں پیدا ہوئے ہیں وہ ایک قلم بے فیاد ہیں۔ آپ نے سمجھا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو آپ دئی آئیے گے اور پرامن منسلک سے نہیں گے۔ میں پرامن منسلک کی جانب سے اور اپنی جانب سے آپ کو یقین دلاؤں گا کہ آپ سب کچھ مناجا ہیں گے ہم نہایت خوشی کے ساتھ وقت نکالیں گے اور آپ کی ملاقات کی خوشی حاصل کریں گے۔“

آئندہ اندازاً ص ۶۸

ان تمام دستاویزی حقائق کے آئینے میں آزاد ہندوستان میں مولانا آزادی کی تصویر بھر کر آتی ہے۔ ان تمام مفروضات سے یکسر مختلف ہے جو مولانا کی شخصیت اور رول کے بارے میں اور یقین کو پہنچا دیے گئے۔ ان دستاویزی حقائق سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا ہندوستانی بھرتی کی حیثیت سے کیا خود ہندوستانی حکومت میں بھی دوسرے درجے کی پوزیشن کو قبول کرنے کو کبھی تیار نہ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو ہمیشہ ملک اور حکومت دونوں میں نمبر ایک ہی سمجھا۔ مولانا حکومت میں بھی ’اسیرِ آشتیان‘ بن کر نہ رہے بلکہ ضمیر پرست دوریا کی حیثیت سے انھوں نے ہمیشہ اپنے رفتار اور دیگر شہریوں کو ان کی غلطیوں پر ٹوکا اور ایک صبح و نصفانہ رویے پر چلنے کی تخریب دی۔ ان اتنا ضرور ہے کہ ہم لوگ جو پر شور اور کھوکھلے نعروں پر مبنی سیاست کے عادی ہیں، وہ مولانا کی حکیمانہ خاموشی اور کمال دانائی سے عبارت طرز عمل کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہی آزادی سے پہلے بھی ہوا اور بد نصیبی سے یہی آزادی کے بعد بھی۔ اور یہی مولانا آزاد سے زیادہ ملک اور مسلمانوں کا المیہ رہا ہے۔

بیگم مولانا ابوالکلام آزاد

صادقہ ذکی

”تعمیر پسندی“ انسانی فطرت کا تقاضا ہے جو آزادی کی نفس میں بھلتا چھوٹتا ہے۔ شاہ! اسی لیے اکثر خواتین نے انقلاب کی حمایت کی ہے۔ انقلابی ذہنوں کا ساتھ دینے کے دوران انھوں نے خاموش اشارے کام لیا ہے یا پھر اجتماعی زندگی کے بیٹ فارم پر اگر نامساعد حالات کا رخ موڑ دینے میں بھی وہ کسی طرح پیچھے نہیں رہیں۔ ایسی شخصیات میں زلیخا بیگم کا نام بھی کسی نہ کسی سطح پر سامنے آجاتا ہے۔ مرحومہ زلیخا بیگم مولانا ابوالکلام آزاد کی رفیقہ حیات تھیں۔ مجموعی طور پر ان کی مختصر حیات کا اسلوب بھی وہی رہا جو اس وقت جنگ آزادی کے سبب ہیوں کا تھا۔ آزادی کے مقصد کو گویا انھوں نے اپنی شخصیت میں بسالیا تھا۔ اس دور میں انقلابی فوجیوں پر آزادی کا جنونی طاری تھا۔ لیکن مستقبل کے نام پر سب ہی ایک قسم کی غیر یقینی سے دوچار تھے۔ اس طوفانی دھارے میں خواتین کی ایک رو بھی اپنا کام کر رہی تھی۔ اردو نا اصف علی نے ٹھیک ہی کہا تھا:

”ہندوستان کی آزادی کے لیے ایک صبر آزما تحریک ان کے سامنے ہے
 ہم نہیں جانتے کہ حصول آزادی کے لیے مصائب کی کیا نوعیت ہوگی۔
 اب عورتوں کو آنے والی تحریک میں اپنا پُر وقار منصب ادا کرنے کے
 لیے تیار رہنا ہے۔“^۱

زلیخا بیگم کا ایک نشان امتیاز یہ ہے کہ وہ مولانا ابوالکلام آزاد جیسی جید علمی شخصیت اور سرگرم رہنما

کی آشنائے راز تھیں۔ اپنے گھر کی چار دیواری میں رہنے ہوئے بھی آزادی کی تحریک در انگریزوں نے استبداد کا شور رکھتی تھیں۔ اس کا اظہار ان کی زندگی کے بعض واقعات مولانا کے ایک خط اور خود ان کی اپنی تقریر سے ہوتا ہے۔ خواہ مخواہ میں مولانا اور انکلام آزاد نے اپنے ایک تفصیلی خط میں ان کے تعلق لکھا ہے: ”وہ دماغی حیثیت سے میرے انکار و عقائد میں شریک تھے اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار۔“^۱ زین العابدین تحریک کی خاموش تماشائی نہیں تھیں۔ جب مولانا گھر پر ہوتے تو وہ خاموشی سے ان کی دُعاں بھی جاتیں اور جیل میں ہوتے تو وہ مولانا کی بہت سی ذلت واریوں کو نمٹانے کی کوشش کرتیں۔ انھیں اس بات کا احساس رکھا کہ وہ ان کی قائم مقام نہیں ہو سکتیں۔ اس خیال کے باوجود انھوں نے اپنے قلم کے وسیلے سے مولانا کے بیانات اس تحریک کے قارئین کو اکثر پہچانے میں انھوں نے ایک مرتبہ بنگال کی تقسیم سے تعلق مولانا کی حکمت عملی کو گاندھی جی کے نام واضح کیا۔ تحریر اس طرح ہے:

”حکومت... اس وقت کسی قسم کی مصالحت کے لیے تیار نہیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ اس وقت اپنے آپ کو پوری طرح تیار رکھیں۔ بنگال آئندہ بھی اس پیش قدمی کو باقی رکھے گا جو اس وقت اس نے قائم کی ہے... اگر کوئی موقع مصالحت کا آتا بھی ہے تو برائے مہربانی ہماری رہائی کو کوئی اہمیت نہ دیجیے جو قبرستوں سے اس کے ساتھ وابستہ ہو گئی ہے۔ قومی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے ہی صلح کی شرطا واضح رکھیے جس کا ہماری رہائی سے قطعی کوئی تعلق نہ ہونا چاہیے۔“^۲

اس دور کے رہنماؤں میں حصول آزادی کے لیے خیالات کے اعتبار سے باریک اختلافات بھی کام کر رہے تھے۔ لیکن مولانا اور گاندھی جی کے درمیان خیالات کی مکمل ہم آہنگی تھی۔ اس لیے مولانا آزاد کے جیل جانے پر زین العابدین نے گاندھی جی سے رابطہ رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی لیے انھوں نے ایک نامہ تحریر (برقیہ) میں واضح کیا:

”میں چار سال تک ان کی نظر بندی کے زمانے میں اپنی استبدادی آزمائش پوری کر چکی ہوں اور میں کہہ سکتی ہوں کہ اس دوسری آزمائش میں بھی پوری اُتر دوں گی.... میں آج سے بنگال پر اوشیل خلافت

کیشی کے تمام کاموں کو اپنے بھائی کی امانت سے انجام دوں گی۔^۱

تنہائی اور فکر مندی کا یہ عرصہ زینیا بیگم نے کلکتہ میں بالی گنج سرگرم روڈ کے مکان ۱۷-۱۹ میں بسر کیا۔ مولانا آزاد کے ایک عزیز جناب فیروز بخش کے بیان کے مطابق ۳۲- برائٹ اسٹریٹ بھی ان کا اپنا مکان تھا اس وقت زینیا بیگم کم عمر ہی تھیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس مکان میں اپنے بچے کی جانب سے بعض عزیزوں کے ساتھ رہتی تھیں۔ جس اکوٹے بھائی کا زینیا صاحبہ نے ذکر کیا ہے ان کا نام بدر الدین تھا۔ وہ ایک خوب رو نوجوان تھے۔ شورش کاشمیری نے لکھا ہے کہ وہ غالباً اہلال میں پریس کے انچارج بھی تھے کسی وجہ سے نوعری بھی میں بیمار ہو گئے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے کئی بڑے شہروں میں ان کا علاج کرایا۔ لیکن عمر نے وفائی کی۔

زینیا بیگم نے گاندھی جی کے نام اپنے برقعے میں جس آزمائش کا ذکر کیا ہے وہ ان کی شادی شدہ زندگی کے اوائل سے کچھ زیادہ دور کی بات نہیں ہے۔ اہلال اور ابھالا اور دوسری سرگرمیوں کی وجہ سے حکومت نے مولانا آزاد کو کلکتہ سے جلا وطن کر دیا تھا۔ مولانا کی مصروفیات پر حکام کی گہری نظر تھی۔ جب وہ رانچی چلے آئے تو یہاں بھی نظر بند کر دیے گئے۔ جب پابندی اٹھائی گئی تو میرٹھ اور کلکتہ میں عدم تعاون تحریک کے جلسوں کی وجہ سے انھیں پھر گرفتار کر لیا گیا۔ اب انھیں علی پور سنٹرل جیل کے یورپین وارڈ میں رکھا گیا تھا اور مولانا کے بیان کے مطابق انھیں ۱۹۴۳ء تک رہا نہیں کیا گیا۔

زینیا بیگم اپنی کم عمری کے باوجود بڑی بردبار تھیں۔ تحریک کے بچے کو اچھی طرح سمجھتی تھیں۔ وہ اس دور کی انوہوں کو بھی بے معنی نہیں جانتی تھیں۔ مولانا نے ان کے شعور کی بچنگ اور ذہانت کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"یہ بات بھی کہی جاتی تھی کہ لڑائی کی غیر معمولی حالت نے حکومت کو غیر معمولی اختیارات دے دیے ہیں اور وہ ان سے ہر طرح کا کام لے سکتی ہے۔ اس طرح کے حالات پر مجھ سے زیادہ زینیا کی نظر رہا کرتی تھی اور اس نے وقت کی صورت حال کا پوری طرح اندازہ کر لیا تھا۔"^۲

ویسے بھی جغرافیائی حالات کی بنا پر تاریخ میں بنگال کی سرزمین ذہنی بیداری اور انقلابی شناخت رکھتی ہے۔ زینیا بیگم نے بھی گویا یہ دررہ پایا تھا۔ وہ خاموش طبع اور سادہ مزاج تھیں۔ علم سے

رفعت اور شوہر سے غیر معمولی محبت تھی۔ اس سلسلے میں عبدالرزاق طلیح آبادی کے بیانات کو کئی جگہ نقل کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ حمیدہ سلطان کا ایک مضمون جو دراصل: بیجا بیگم کا ایک قلمی خاکہ ہے ان کی خانگی زندگی کے کئی پہلوؤں کو سامنے لاتا ہے۔ اس میں زلیخا بیگم نے بے پردائی سے ساری پیشینہ اور کھینے والے لمبے بالوں کے کھلا ہونے کا ذکر آیا ہے۔ انھوں کا چوڑیوں سے خالی ہونا بالوں کا پرگندہ ہونا، سازی کو بنے پردائی سے لپیٹ لینا، یہ سب باتیں عیم الغرض کی دلیل ہیں۔ خانگی حالات پر تسخیر یہ قلمیں تصویر مولانا آزاد اور زلیخا بیگم کی مصروف ترین زندگی سے پردہ اٹھاتی ہے۔ آرائش کا فعل کسی خاتون کے سلوک کا حائل اور صحت سے قائم ہوتا ہے۔ جب یہ منقود ہوں تو کیسی آرائش اور کپڑوں کی زیبائشیں۔ حمیدہ سلطان کی والدہ محترمہ نے جو سوالات بیگم صاحبہ ابوالکلام آزاد سے کیے وہ ان کے اپنے ہر کو دیکھتے ہوئے جمع ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زلیخا بیگم نے ایک بزرگ خاتون کی خواہشات کا کس طرح پاس کیا۔ ایک مرتبہ جب بیگم آزاد حمیدہ سلطان کی والدہ سے ملے گئیں تو وہ دیکھتی ہیں کہ ایک نہایت حسین لڑکی خاتون، دھائی رنگ کی عمدہ سازی پہنے ہوئے ہے، انھوں میں سونے کی چوڑیاں اور کالوں میں بندے ہیں اور کمر پر کالی لسی لہرائی ہوئی چوٹی دیکھ کر انھیں گلے سے لگالیتی ہیں۔ یہ خباہتوں کا احترام اور اپنی مشرقی تہذیب کی پاسداری! اس خالے کا دوسرا پہلو بھی خانگی زندگی پر مشتمل ہے جس میں ہم اپنے خلیل سے پردے پر رات کے دو بجے کے بعد مولانا کو تفسیر کا کام کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ قریب ہی زلیخا بیگم ہلکا جھل رہی ہیں۔ ایک دن والدہ محترمہ بیگم حمیدہ سلطان نے مولانا کی بیگم صاحبہ کی شرح انھیں دیکھیں تو تھکن کی وجہ دریافت کی ایسا اکثر ہوتا ہے کہ قریبی ملنے والے بے تکلف فیرو عافیت دریافت کر لیتے ہیں بہر حال جواب ملتا ہے ”آج کل مولانا دو بجے کے بعد تفسیر لکھ رہے ہیں۔“ اس لیے یہ ان کو ہنسیا جھلپتی رہتی ہیں۔ استفسار کے مطابق یہ جواب کافی تھا۔ ہندوستانی خاتون کے لیے اپنے شوہر یا بچوں کا اس حد تک خیال رکھنا ایک قابل قدر عمل ہو سکتا ہے۔ لیکن رات کے گزرنے تک مولانا آزاد کے علمی کاموں کا ساتھ دینا ایک قدرے مختلف پہلو سامنے لاتا ہے۔ اس سے زلیخا بیگم کے ذوق و ذہن کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا نے اپنی شریک حیات کو خانگی معاملات ہی میں ”رفیق نہیں پایا بلکہ حائل و انکار میں بھی مددگار پایا ہے۔“

مولانا ابوالکلام نے بہت پہلے اپنے سیاسی اور ملی کاموں کی مختلف جہتوں، متعلقہ تقاضوں اور

وہ میں پیش آنے والے مراحل کے امکانات سے آشنا کر دیا تھا۔ لہذا اس سلسلے میں کسی بھی طرح صبر گریز یا پارنچ گراں نشیں کی تلخیوں کو وہ ان کے چہرے پر دیکھنا گوارہ نہ فرماتے تھے۔ خاص طور سے اس وقت کہ جب وہ جیل جاتے ہوئے انھیں خدا حافظ کہہ رہے ہوں۔ اس نصیحت کو زلیخا بیگم نے گویا اپنی حیات کا ایک اسلوب بنالیا تھا۔ اپریل ۱۹۴۲ء میں بیگم کی رحلت پر قلمبر احمد نگر (جیل) سے جو خط مولانا نے نواب صدر یار جنگ کے نام تحریر کیا ہے اس میں ان کے تاثرات ان کے اور زلیخا بیگم کے باہمی تعلقات یا زندگی کو سمجھنے کا وسیلہ ہو سکتے ہیں۔ اس مفصل تحریر کے چند اقتباسات ذیل میں پیش ہیں :

”وہ میری طبیعت کی افتاد سے اچھی طرح واقف تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تو وہ اپنا اضطراب خاطر نہیں روک سکی تھی اور میں عرض تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لیے اس کی زندگی کا ڈھنگ بدلت دیا۔“

”مجھے قید خانہ میں اس کے خطوط ملتے رہے۔ ان میں ساری باتیں ہوتی تھیں لیکن اپنی بیماری کا کوئی ذکر نہیں ہوتا تھا۔ چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔“

”... لیکن ہم دونوں کی یہ خاموشی بھی گویائی سے خالی نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔ سہراگست کو جب میں بمبئی کے لیے روانہ ہونے لگا تو وہ سب معمول دروازے تک خدا حافظ کہنے کے لیے آئی..... اس کی آنکھیں خشک تھیں مگر چہرہ اشکبار تھا۔ شاید وہ غموں کو ہی تھی یہ اس زندگی میں ہماری آخری ملاقات ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ زلیخا بیگم کی خواہش تھی کہ مولانا سکون خاطر کے ساتھ اپنے سنجیدہ مسائل جاری رکھ سکیں جیل جاتے ہوئے یا قید میں انھیں خانگی زندگی کی کم از کم کوئی فکر نہ ہو۔ جیل میں مجھے کئی خطوط میں وہ اپنی بیماری کا ذکر بھیج کر مولانا کو مزید پریشان نہ نہیں چاہتی تھیں۔ قید و بند کے دور میں مولانا کا وقت ذہنی اعتبار سے بڑا گراں گزرتا تھا۔ اس سے ان کی صحت پر بھی بُرا اثر مرتب ہو رہا تھا اس کا ذکر مولانا آزاد نے اپنی کتاب ہماری آزادی میں کیا ہے۔ ان تمام اثرات سے زلیخا بیگم واقف تھیں انھیں یہ بھی اخبارات سے معلوم ہوتا رہتا تھا کہ دوسرے پیدان کی صحت بھی ٹھیک نہیں چل رہی ہے جیسا کہ خود مولانا نے ہماری آزادی میں آصف علی کی غربی صحت کا ذکر کیا ہے۔

جب کبھی سیاسی حالات کا رخ موڑنے کے لیے اہم ترین ذمے داریاں انجام دینا ہوتی تو مولانا کھرم میں خاموشی اختیار کر لیتے۔ زلیخا بیگم اس خاموشی کا مفہوم سمجھتی تھیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں۔ ”اہم دونوں کی یہ خاموشی بھی نروائی سے محال نہ تھی۔ ہم دونوں خاموش رہ کر بھی ایک دوسرے کی باتیں سن رہے تھے۔“

مختصر اُپ کہا جاسکتا ہے کہ زلیخا بیگم نے اپنے جذبات و احساسات پر باندیاں عائد کر کے اپنی مختصہ حیات میں سپاہیانہ کردار ادا کیا۔ ان کی مختصہ تنگ و دو اور یہ اختیار ہندوستان کی سیاسی آزادی کے نام جاتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے والد مولانا خیر الدین کے فریادوں میں ایک شخص آفتاب الدین تھے یہ زلیخا بیگم کے والد محترم تھے جو سروسے آفس کلکتہ میں ملازم تھے (ان کے بزرگ بغداد سے ہندوستان آئے تھے) ان کے ایک بیٹا اور پانچ بیٹیاں تھیں۔ سب سے چھوٹی زلیخا تھیں وہ پیدا ہوئیں تو والد نے اپنے مرشد کی گود میں انھیں ڈال دیا۔ مولانا خیر الدین چچی کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور زلیخا نام تجویز کیا۔

مولانا خیر الدین اس خاندان سے اس قدر خوش تھے کہ بعد میں انھوں نے اس خاندان کی دو بیٹیاں اپنے دو بیٹوں سے بیاہ لیں۔ ایک بہن کی شادی مولانا آزاد کے بڑے بھائی ابو نصر آہ سے ہوئی اور سب سے چھوٹی یعنی زلیخا بیگم کی شادی مولانا ابوالکلام آزاد سے ہوئی۔

مولانا کی چھوٹی بہن آبرو بیگم کی اطلاع کے مطابق مولانا کی شادی بارہ تیرہ سال کی عمر میں نوسار زینیا سے ہوئی۔ حمیدہ سلطان روایت کرتی ہیں کہ شادی کے وقت زینیا بیگم کی عمر کل چھ سال اور مولانا کی بارہ سال تھی۔ بہر حال آبرو بیگم مولانا کی بڑی چھتی بہن تھیں۔ مولانا نے ان کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔^۱

۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو زینیا بیگم اپنی ازدواجی زندگی کے تقریباً چھتیس سال پورے کر کے انتقال فرم گئیں۔ مولانا اس وقت احمد نگر جیل میں تھے۔ جنازے میں شریک نہ ہو سکے۔ تمام ملک میں اس سانحے پر اظہار غم کیا گیا۔ ۸ اپریل ۱۹۴۳ء کو صوبائی مسلم لیگ کا ایک تقریبی جلسہ منعقد ہوا۔ مولانا کی سوانحی کتاہوں میں اس کا ذکر آیا ہے۔ ۱۱ اپریل کو مولانا نے اپنی رفیقہ حیات کی طاعت پر اپنی حالت زار کی ترجمانی کی ہے۔ لہذا زینیا بیگم کی تاریخ وفات میں کسی غلطی کے راہ پا جانے کا امکان نہیں ہے۔ بعض جگہ یہ تاریخ غلط لکھی گئی ہے۔ ممکن ہے یہ کتابت کی غلطی ہو۔ مولانا کی ازدواجی زندگی چھتیس سال نہیں، چھتیس سال پر محیط ہے۔ مالک رام صاحب نے اس منقول غلطی کو درست کر دیا ہے۔

حواشی

Aruna Asif Ali

۱۔

Fragments from the past by Ihan.

The Heroine of 1942-P.35, Patriot Publishers, 1989

۲۔ غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام، خط نمبر ۲۱، ص ۲۲۷

۳۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ڈاکٹر عابدہ مسیح الدین، ص ۱۶۶، بحوالہ

Collected works of Mahatama Gandhi :

Publication Division Govt. of India

۴۔ ہماری آزادی۔ مولانا ابوالکلام آزاد، مترجم: محمد مجیب، صفحات ۲۶، ۲۷

۵۔ ہندوستان کی جنگ آزادی میں مسلم خواتین کا حصہ۔ ص ۱۲۶۔ بحوالہ: مولانا آزاد، قول فیصل،

چمن بک ڈپو، ص ۱۳۶

- ۹ - خبر خاطر - مرتبه : یکم ، نام : خط نمبر ۲۱
- ۱۰ - ابوالکلام آزاد ، پبلیکیشن سر دوشین ، منسخری آن اخبار پیشین ایند براد کاسنگ گورنمنٹ آف انڈیا ، صفحات ۲۰۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳
- ۸ - خبر خاطر - مرتبه : یکم ، نام : خط نمبر ۲۱
- ۹ - ہادی آزادی - مترجم : محمد مجیب ، ص ۲۰۱
- ۱ - ایضاً
- ۱۱ - خبر خاطر - خط نمبر ۲۱
- ۱۲ - آزادی کی کہانی خود آزادی کی : بانی - سید الزان علی آبادی - بار دوم - ۱۹۰۵ء
- ۱۳ - خبر خاطر - خط نمبر ۲۱

دورِ جدید کا داعی قرآن

اخلاقِ حسینِ تاسی

مولانا ابوالکلام آزاد رحمۃ اللہ علیہ کی سیاسی شہرت مولانا کی زندگی پر اس قدر چھائی رہی کہ مولانا کو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو قرآنی بصیرت عطا ہوئی تھی وہ لوگوں کی نظروں کے سامنے نہ آ سکی۔ اور اس دور کی سیاسی دُھند مولانا کی دینی اور علمی عظمت کے لیے حجابِ اکبر بن گئی۔ حالانکہ اہللال و البلاغ کے صفحات پر مولانا آزاد نے دس سال (۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۵ء تک) اپنے الہامی قلم سے قرآنی محارن کے جو موتی بکھرے وہ اسی سیاسی دور کا کارنامہ تھا جس دور میں وہ تحریکِ حریت کے سپہ سالار تھے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا آزاد کی تفسیر (ترجمان القرآن) کی خصوصیت کے بارے میں لکھا:

”میں نے قرآن کی جس قدر تفاسیر پڑھی ہیں ان میں ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تفاسیر سے بہتر کوئی تفسیر نہیں۔

ترجمان القرآن کا مصنف قابلِ مبارک باد ہے کہ اس نے یورپی سامراج کے زمانے میں بڑی ہمت اور دلیری سے ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اس صورت میں پیروی کی ہے جس طرح انھوں نے

منگول ناتھوں کی مزاحمت کے سلسلے میں کی تھی۔

۱ مولانا آزاد کی سوانح حیات، ص ۱۰۷

سید صاحب کا اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح ابنِ نمیر اور ابنِ تمیم نے تاملی حکمرانوں کے خلاف مسلمانوں کے اندر قرآن کریم کی دعوت کے ذریعے بہادری اور پختگی اور ذہنی حریت کو بڑھانے کے لیے اجتہاد کی اسپرٹ پیدا کی اسی طرح مولانا آزاد نے برطانوی سامراج کے خلاف مسلمانانِ ہند کے اندر قرآنی عقیم کی براہِ راست دعوت کے ذریعے آزادی کی جدوجہد کا جذبہ پیدا کیا اور جدید مسائل کے لیے اجتہاد کی ضرورت کا احساس دلایا۔

مولانا آزاد نے زمرت یہ کام کیا جس کی طرف سب صاحب نے اشارہ کیا ہے بلکہ ایک عظیم بازنامہ یہ بھی انجام دیا کہ جدوجہد آزادی کے لیے جس قومی اتحاد کی ضرورت تھی اسے اخوتِ انسانی کے اسلامی پیغام کے ذریعے آگے بڑھایا۔

انگریزی اقتدار اور اس کے ہمنواؤں نے مذہب کے نام پر جو منافرت و اقتراف پھیلا رکھا تھا اسے ختم کرنے کے لیے مولانا آزاد نے ترجمانِ احرار میں ان قرآنی حقائق کو نمایاں کیا جو انسانی احترام و آزادی کی تعلیمات پر مشتمل ہیں اور جنہیں بیرونی اقتدار پسند طبقے نے دبائے اور چھپانے کی کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد ترجمانِ القرآن میں قرآن کریم کے ادبی اسلوب سے جو علمی لطائف و نکات اخذ کرتے ہیں یہ ذوق مولانا کو ہندوستان کے مشہور محقق مولانا حمید الدین فراہی کی چند روزہ صحبت سے حاصل ہوا۔

مولانا مددی لکھتے ہیں :

یہیں (مذہب میں) انھوں نے مولانا حمید الدین فراہی کے ساتھ کچھ دن بسر کیے جن کو قرآنِ پاک کے ساتھ عشقِ کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابوالکلام میں بھی برایت کر گیا۔
یہی رنگ تھا جو کھر کر اہلال میں نظر آیا۔

(نقد ابوالکلام، ص ۹۱۷)

مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین کی طرف سے مولانا کی تفسیر کی عظمت کو کم کرنے کے لیے طرح طرح کی بے بنیاد باتیں کہی گئیں — یہ الزام بھی لگایا گیا کہ مولانا نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں بعض اہم آیتوں کی تفسیر چھوڑ دی — اور اس مفروضے پر مولانا کو ہندوؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کا طعنہ دیا گیا۔

اسی طرح وحدتِ دین کے اصولی مسئلے کو وہ بتِ ادیان کی غلط تعبیر میں پیش کیا گیا اور مولانا پر اسلام کی صداقت کا ملکہ کو چھپانے کا الزام لگایا گیا اور مولانا کو بدانت فی الدین کا طعنہ دیا گیا۔

ان بے بنیاد متعصبانہ الزامات کی اس وقت مکمل تردید ہوئی جب صاف ذہن اہل علم نے ترجمان القرآن کا بغور مطالعہ کیا — اس وقت یہ حقیقت سامنے آئی کہ مولانا آزاد کے سیاسی مخالفین نے مروج کی علمی عظمت کو کم کرنے کے لیے کیسے کیسے جھگڑے اختیار کیے۔

ترجمان القرآن تفسیرِ تداویل کے جس منفرد مقام و مرتبے پر قائم ہے اسے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ قاری کے سامنے دوسری تفاسیر بھی موجود ہوں اور یہ تعابلی مطالعہ بتائے کہ مولانا نے متنِ قرآن کی ترجمانی اور تفسیری حواشی میں اپنے ادبِ جمیل کے پیرائے میں قرآنِ کریم کے گہرے لطائف و معارف کا کس نکتہ سنجی کے ساتھ انکشاف کیا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر ترجمان القرآن کی خصوصیات سے آگاہ ہونے کے لیے اہل علم سے اپیل کی تھی کہ وہ دوسری تفاسیر کو سامنے رکھ کر ترجمان القرآن سے موازنہ کریں اور پوری توجہ سنجی کے ساتھ دیکھیں کہ ترجمان القرآن کیا کہہ رہا ہے اور اب تک علمائے تفسیر نے کیا لکھا ہے۔

اس کے بعد بڑی نا اُمیدی کے انداز میں لکھتے ہیں :

لیکن ظاہر ہے کہ ایسے اہل نظر کہاں سے آئیں؟ — اگر کوئی ہو بھی تو اتنی زحمت کیوں برداشت کرنے لگا؟“

۱ ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۴۱

اس ناچیز نے مولانا کی اُمید و آرزو کے مطابق اہل علم میں پہلی بار تعابلی مطالعے کے طور پر ترجمان القرآن پر غور کیا اور ترجمان القرآن کی علمی تاریخی اور ادبی انفرادیت پر قرآنی بصیرت کے نام

سے ایک کتاب لکھی۔

مرجوم پر ہندو ضیاء الحسن فاروقی کو مولانا آزاد سے جو خصوصی تعلق تھا وہ اہل مسلم سے پوشیدہ نہیں۔ مرجوم نے سن ناپچڑ کی کاوش کی تحقیق کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ ترجمان القرآن پر جس قسم کا فیضی کام مزیا جاری رہے تو اچھا ہے۔ مگر اس راہ میں وسائل کی کمی آ رہی تھی۔

مولانا ندوی نے ترجمان القرآن کی علمی عظمت کے تعلق سے علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن تیمیہ کا حوالہ دیا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ ایک خاص مسلک کے عالم تھے اور ان کے دینی انکار پر توجہ کا غلبہ تھا۔

مولانا آزاد کے انکار میں غلبہ توحید کے ساتھ تصوف و احسان کا رنگ بھی موجود ہے اور قرآن کریم کے روحانی لطائف کی تشریح میں ترجمان القرآن کا رنگ امام العارضیہ - شیخ ابن عربی کے رنگ سے مل جاتا ہے اور مولانا کے قلم پر محبت و روحانیت کی طبی کیفیات اور دہانہ و رات طاری ہو جاتی ہیں۔

مولانا مرحوم عقیدت و محبت کی بے روموں پر سخت تنقید کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ مولانا کی تحریریں خشک مزاجی اور روکھے پھیکے رنگ سے محفوظ ہیں اور مولانا کا قلب سلیم لذت روحانی اور کیفیت باطنی کی سرشاری سے محروم نظر نہیں آتا۔ یہ جامعیت اور اعتدال مولانا کی وہ خصوصیت ہے جو موجودہ صدی کے علماء میں مولانا کو منفرد مقام پر کھڑا کر دیتی ہے اور اسی ذہنی اور باطنی خصوصیت نے مولانا کے اندر سیاسی دور اندیشی کا جوہر پیدا کیا۔

ترجمان القرآن کی علمی اور ادبی خصوصیات کے تمام پہلوؤں کا اس مختصر تحریر میں نباط کرنا ممکن نہیں البتہ بعض پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ کچھ عرض کیا جا رہا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد سورہ فاتحہ کی معرکہ الآراء تفسیر ہے۔ اس حصے میں مولانا نے علوم توحید کا بے مثال ذخیرہ ترتیب دیا ہے۔

اس حصے کو دیکھ کر بعض کوتاہ فہم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ مولانا کے دل میں نبوت محمدیؐ کی عظمت کے لیے وہ جگہ نہیں ہے جو ہونی چاہیے حالانکہ مولانا اپنی ہر تحریر میں اس کا لحاظ کرتے ہیں

جو جس موضوع پر گفتگو کی جائے اس میں دوسرے موضوع کی بات نہ پھیرنی جائے جیسا کہ دوسرے علماء کی واعظانہ تحریروں کا رنگ ہے لیکن ترجمان القرآن میں جہاں جہاں نبوت نبویؐ کی بحث ہے اس بحث میں مولانا نے نبوت محمدیؐ کی ضرورت و اہمیت پر پورے عقلی استدلال اور دالہانہ عقیدت کے ساتھ کلام کیا ہے :

سہل ہے میر کا سمجھنا کیسا

ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی واجب الاطاعت آخری نبوت، عبدیت کاملہ، حیات النبیؐ اور مقام محمدی کی عالمگیر عظمت پر مولانا آزاد کا کلام عقل و عقیدے کی طائیت کے لیے بھرپور اثر رکھتا ہے۔ خاص طور پر مقام محمدی کی تشریح میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے، اکبر الابدائی کے اس شعر کو اس کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے :

انہی کے رنگ سے رنگ بگلی ہستی کی زینت ہے

انہی کی بوسے عطر آگئیں بنی آدم کی زینت ہے

عصر حاضر کے علماء و تفسیر میں مولانا ابوالاعلیٰ مٹا مودودی نے مولانا آزاد کی اس تحقیق کو تسلیم کر کے اپنی تفسیر (تفہیم القرآن) میں مولانا کے دالہانہ اور حقائقہ کلام کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

یہ اچھا ہوتا کہ مودودی صاحب جیسا صاحب علم انسان مولانا آزاد کے ساتھ سیاسی اختلاف رائے رکھنے کے باوجود ان کا حوالہ دے کر حقیقی وسیع النظری کی مثال قائم کرتا۔

تمام متقدمین و متاخرین علماء (اہل توحید ہوں یا اہل محبت ہوں) مقام محمدی کا تعلق آخرت کے مقام شفاعت کبریٰ سے قائم کرتے ہیں کیوں کہ ایک صحیح روایت میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام محمدی کی تفسیر شفاعت کبریٰ سے کی ہے لیکن مولانا آزاد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس خاص ترتیب تالش و تعریف کو عام رکھا ہے یعنی یہ تحسین و تعریف کا مقام اعلیٰ حضور کو دنیا میں بھی عطا کیا گیا اور آخرت میں بھی عطا کیا جائے گا۔

مولانا علیہ الرحمہ نے حدیث شفاعت کا انکار نہیں کیا بلکہ آخرت کی محمدیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری منزل قرار دیا۔

مولانا آزاد کا مسلک احادیث کے مارے میں بہت محتاط تھا۔ سر سید احمد اور مولانا فراہی کی طرح مولانا آزاد انکار حدیث کی طرف مائل نہیں تھے۔

سجوات قرآنی کی تائید میں بھی مولانا نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے جب کہ سر سید مرحوم اور مولانا فراہی اور ان کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی (تذکرہ قرآن) نے لامضورت عقلی تاویلات کر کے علماء سلف کی راہ سے گریز کیا ہے۔

مولانا آزاد عقل و فکر کے امام تھے مگر مولانا نے سلف صالحین کے مسلک (عمل بالحدیث) کا پورا پورا احترام قائم رکھا ہے۔ اور جہاں جہاں اہل عقل (مشکلیں) اور اہل حدیث (محدثین کرام) کے درمیان مقابلے کی نوبت آئی ہے مولانا نے محدثین کرام کی راہ کو ایمان سے زیادہ قریب کہا ہے۔

چنانچہ فقہی مسائل میں مولانا تقلید ائمہ کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ محدثین کے مسلک کو ترجیح دیتے تھے۔

آیات جہاد کی تفسیر

مولانا آزاد نے جنگ و جہاد کے قرآنی مقامات کی تشریح میں اسلام کی دعوت امن کا جس موثر پیرائے میں تعارف کرایا ہے وہ جذباتی جلتے کی نظر میں بہت کمٹتا ہے، لیکن وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی حقیقت ہے جسے اہل جذبات نے وقتی تحریکات سے بالاتر ہو کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

مولانا سورہ توبہ آیات (۹۱-۹۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں،
 "آیت ۹۱-۹۲ نے کیسے قطعی لفظوں میں قرآن کی دعوت امن کا اعلان کر دیا ہے؟۔۔۔ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب جنگ بڑے فیصلے نے مسلمانوں کی محنت مندی آشکارا کر دی تھی اور تمام جزیرہ عرب ان کی طاقت سے متاثر ہونے لگا تھا۔ تاہم حکم ہوا کہ جب کبھی دشمن صلح و امن کی طرف ٹھکیں، چاہیے کہ تم بھی بلا تامل جھک جاؤ، اگر ان

کی نیت میں فتور ہوگا تو ہوا کرے، اس کی وجہ سے صلح و امن کے قیام میں ایک لمحے کے لیے بھی دیر نہیں کرنی چاہیے۔“

(جلد دوم ۶۸)

ترجمان القرآن جلد دوم کے صفحہ ۴۶ پر لکھتے ہیں:

”جہاں تک ایک انسان کا دوسرے انسان کے ساتھ معاملہ کرنے کا تعلق ہے قرآن کہتا ہے کہ اصل اس باب میں محبت و شفقت، ہمدردی و سلوک، تعاون و سازگاری ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی دُعاؤں میں سب سے زیادہ اعرات اس حقیقت کا ہوتا تھا۔

اللهم انشہد ان الناس کلہم اخداۃ

(ابوداؤد و مسلم)

اے خدا! میں گواہی دیتا ہوں کہ تمام انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔“

علامہ اقبال مرحوم نے اہل جذبات کو اس شعر میں اسی حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ہلور

ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ہلور

احیاء اسلامی اور حکومت الہیہ کی تحریک سے قطع رکھنے والے مولانا آزاد کے امن پسندانہ

ادراسانی اخوت اور وطن پروری کے تصورات کو کمزوری اور تحریک آزادی کے اثرات کا نتیجہ

قرار دیتے تھے لیکن آج تحریک اسلامی کی پچاس سالہ جدوجہد کی ناکامی اور پسپائی کے بعد اس

تحریک کے دانش وروں کو یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ اس تحریک نے اسلام کو ایک سیاسی مذہب بنا کر

پیش کرنے میں اتنا غلو و افراط اختیار کیا کہ اسلام کی دعوتی اور ایمانی روح دب کر رہ گئی اور

اب اس تحریک والوں کے لیے پیچھے ہٹنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کیونکہ جہاد پسندی، مسلم معاشرے

کی اخلاقی تربیت اور دعوتی اسپرٹ کے بغیر، حربِ مقابلہ اور مذہبی خانہ جنگی کی صورت میں تبدیل

ہو گئی اور سیاسی اقتدار پر قبضہ کرنا جہاد اسلامی کا مقصد بن گیا، جس نے بڑے بڑے مذہبی ملکوں

کو مجبور کر دیا کہ وہ اس جہاد پسند طبقے کو طاقت سے کچل دیں۔
 یہ نتیجہ تھا اس بے اعتدالی کا جو ان احیاء پسندوں کے نزدیک دینی محبت اور اسلامی
 غیرت بن گئی تھی۔

”اول برہ کے افسرب انکفر ہو گئی
 کچھ بھی نہیں ہے شیخ ترے علم فن سے دور

دعوتی تفسیر

شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ نے رجوع الی القرآن کی تحریک سے اپنی اصلاحی جدوجہد کا
 آغاز کیا۔ کیوں کہ عہدِ اشدہ کے بعد سے حکومت اسلامی میں جاگیردار طبقوں کا غلبہ شروع ہو گیا
 تھا اور ان اصحابِ اہل ثروت طبقوں نے قرآنِ کریم سے براہِ راست قطعی ہدایت قائم کرنے کے
 بجائے احادیثِ دفعہ اور تصنیف کو دینی رہنمائی کا ماخذ قرار دینے پر اکتفا کرنے کی کوشش شروع
 کر دی تھی۔

کیوں کہ قرآنِ کریم نے مختلف پیراؤں سے دولت پرستی اور قمیص پسندی کی سخت ترین
 مذمت کی ہے اور دولت کے قارونی نظریے کو قوموں کی ہلاکت کا سامان قرار دیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے اپنی اصلاحی کتابوں میں دولت پرستی اور دولت کے ارتکاز اور
 احکام کو امت کے زوال کا سبب قرار دیا ہے اور مغل حکمرانوں کی قمیص پرستی پر سخت نکتہ چینی کر کے
 مسلمانوں کو مسلم حکومت کی بربادی سے خبردار کیا ہے۔

مولانا آزاد کی تفسیر ہویا ان کے اصلاحی مضامین ہوں سب میں شاہ ولی اللہ کی
 اصلاحی روح اور شاہ محمد اسماعیل شہید کا جذبہ حریت کا فرما نظر آتا ہے۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کو ایک مقصدی تفسیر بنا کر پیش کیا ہے اور تفسیر کے دوسرے
 اعتقادی اور علمی مباحث کے لیے تفسیر البیان کا حوالہ دیا ہے۔

جمہوری نظام میں شخصیت کی اہمیت

اسلام ایک شورائی اور جدید اصطلاح میں ایک جمہوری سیاست کا مذہب ہے اور جمہوریت میں شخصیت پرستی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اصول و مقاصد کے دائرے میں افراد کی اہمیت بھی ہر اجتماعی نظام میں اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہے۔

مولانا نے غزوہٴ احد کے بعد قرآنی تصوراتِ عمران (۱۴۴) کی تشریح میں شخصیت پرستی کی نفی پر بڑی ثوریت کی اور اسلام کے جمہوری مزاج و مذاق کی واضح تصویر پیش کی، مگر اسی کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں دوسرے پہلو کے متعلق لکھا:

”قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرختم حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوسِ فیلہ و مدیدہ ہی ہوتا ہے، اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی صرف اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔“

(د (صبحِ آسید ۲۸۱)

ہندو مسلم تعلقات مذہب کی روشنی میں

مولانا آزاد کو اس بات کی بڑی فکر تھی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندوں (ہندوؤں) کی مذہبی اور فقہی حیثیت کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں اور یہ غلط فہمیاں ہندو مسلم تعلقات پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔

چنانچہ مولانا نے معارفِ اعظم گڑھ کے مدیر مولانا شاہ مین الدین احمد مرحوم کو اس پر توجہ دلائی کہ وہ معارف میں اس مسئلے کی وضاحت کریں۔

شاہ صاحب نے ۱۹۶۵ء کے معارف کی کئی قسطوں میں یہ مسئلہ صاف کیا اور یہ ثابت کیا کہ عرب فاتحین اور ان کے ہمراہ آنے والے علماء اسلام (بھری) ہندوستان کے ہندوؤں کو مشابہ

اہل کتاب تہا رویے تھے اور ان کے ساتھ مذہبی آزادی اور سماجی تعلقات میں رواداری کی تسلیم دیتے تھے۔ البتہ مذہب کی حلت اور ازدواجی تعلق قائم کرنے میں قرآنی اہل کتاب یہود و نصارا کے ساتھ بندوبست کو شامل نہیں کرتے تھے۔

مولانا آزاد اس اہم مسئلے پر خود قلم اٹھاتے مگر حکومتی دسے دایوں نے مولانا کو اسے فرصت سے مدد کر رکھا تھا۔

علی معاہدے کا نظریہ

مولانا آزاد موجودہ بین الاقوامی دور کے تعاضلات کو سمجھ رہے تھے اور اس دور میں اسلام کی معاہدت کو تسلیم کرانے کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے اور فقہ کی قدیم اصطلاحوں (حرلی، ذمی، دار الحرب اور دار السلام) کو اسلام کی عالمی اور عالمگیر ہدایت کے پیش نظر بے ضرورت سمجھتے تھے۔

چنانچہ یہ کام خداوند عالم نے مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے لیا مولانا مرحوم مدد میں مذہبی پیشگی اور قدامت پسندی میں مشہور تھے۔

یہی وہ عالم تھے جنہوں نے مولانا آزاد کے اس عمل پر تنقید کی تھی کہ مولانا ترجمان القرآن میں : "تقریریں کی تصویر چھاپ دی تھی" اس پر مولانا تھانوی نے اعتراض کیا اور مولانا آزاد نے ان کے اعتراض کو تسلیم کر کے وہ تصویر نکلا دی۔

مولانا تھانوی مشترک تحریک آزادی سے اختلاف کرنے والوں میں سرفہرست تھے۔ مولانا سے اللہ تعالیٰ نے یہ اجتہاد کرایا کہ جس ملکوں یا جن معامات میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سماجی لین دین اور معاملات میں اعتماد قائم ہے اور مسلم اور غیر مسلم لوگ آپسی اعتماد کے سبب امن و آرام سے رہتے ہیں تو یہ عملی صورت حال فقہی اصطلاح میں علی معاہدہ ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دوسرے معامات پر ہونے والے حوادث کا اپنے پڑوسی غیر مسلموں سے بدلہ لینے کی کوشش نہ کریں، یہ معاہدہ شکنی ہوگی جو اسلام میں جائز نہیں۔

مولانا کے اس اجتہاد کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث صحیح ہے جس کی وضاحت مولانا کے خلیفہ ارشد مفتی اعظم پاکستان مولانا محمد شفیع صاحب نے مجالس حکیم الامت کتاب میں کی اور

وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

پھر میں نے بھی اس اجتہاد کی دلیل صحیح بخاری کی ایک حدیث بروایت نیزہ ابن شخبہ میں پالی اور قسطلانی شرح بخاری میں اس کی تشریح نکل آئی، وہ حدیث قدسی یہ ہے: لَا تَغْلُوا إِلَى ذُنُوبِ الْعِبَادِ كَأَنَّكُمْ أَنْسَابُ -

لوگو! تم بندوں کے گناہوں کو اس طرح نہ دیکھو جیسے تم خود ان کے پروردگار ہو۔
مفتی صاحب نے اس کے بعد نابھی کا یہ شعر لکھا:

گناہ آئیزِ عنف و رحمت است لے شیخ مبین چشمِ حقارت گناہ گاراں را
اے شیخ! گناہ خداے رحمان کے عنف و کرم کا آئینہ ہے، اس کے گناہ نگاروں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھا کر۔

(جیسس حکیم الاہت، ص ۸۵، مطبوعہ کراچی)

مولانا آزاد کی رجائیت پسندی اور جذبہ اخوت انسانی آخر اس کے سوا کیا ہے،

معاشی انصاف اور ترجمان القرآن

قرآن کریم میں سیاسی عدل اور معاشی انصاف کی جو تعلیمات موجود ہیں اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے جن تعلیمات پر عمل کر کے اسلامی حکومت کو ایک دنیا ہی حکومت اور ہر قسم کی اونچ نیچ سے اقتصادی فرق سے سماجی بے انصافی سے پاک صاف نظام حق کا نقشہ بنا کر پیش کیا تھا، مولانا آزاد نے متعلقہ آیات قرآنی کی تفسیر میں اس پر مکمل روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ سورہ توبہ آیت کنز ۹۰ کی تفسیر دیکھنے کے قابل ہے، جس میں مولانا نے معاشی انصاف پر عمل کرنا کی ہے۔

مولانا آزاد نے سورہ نمل ۱۱ کی تفسیر میں مفسرین کا وہ قول اختیار کیا جس سے قرآن کریم کے معاشی انصاف کے نظریے پر روشنی پڑتی ہے اور بعض علماء کو اس تشریح میں کیونز کم تا سید نظر آئی ہے، حالانکہ مولانا نے علماء سلف ہی کے ایک تاویلی قول پر آیت کی تفسیر کی ہے۔ ♦♦

ابوالکلام آزاد کا تصورِ دین

درسیہ شاداب خاں

مفکرِ دو طع کے ہوتے ہیں ایک وہ جو اپنے ماضی کے علم کا ارتقاء ہی سے لے کر دریافت کرتے اور مناسب ترتیب سے ساتھ اپنے عہد کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو میں سرمائے کی محض دریافت و ترتیب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے عہد کی ضروریات کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں قسم کے مفکرِ بلند فہمیت کی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا تعلق دوسری قسم کے ممالوں اور مفکرین سے ہے۔ مولوی عبدالرزاق بلخ آباد سے اس سوال پر کہ ان کے مذہبی خیالات میں انقلاب کیونکر ہو گیا۔ مولانا آزاد نے جواب دیا:

”آپ کا یہ سوال میرے لیے سب سے زیادہ اہم ہے۔ میں پیدائشی طور پر مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور حسّانہ ذہنی ورثے میں مجھے جو مذہب ملا تھا اس پر قانع نہیں رہا اور جو نبی مجھ میں اتنی لطافت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کروں میں نے اسے الگ کر لیا اور پھر ایک خالی دلی دو مانگ لے کر طلبِ جستجو میں نکلا۔“^۱

آزاد کے اسلام کا ردِ پ کیا تھا اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کی طلبِ جستجو کے دو: پر ایک نظر ڈالیں۔ مولانا آزاد کے بیان کے مطابق یہ دور چودہ سال کی عمر ۱۹۰۲ء سے بائیس سال کی عمر ۱۹۱۰ء تک رہا۔۔۔ یعنی اہلال کے آغاز سے پہلے تک۔^۲

مولانا آزاد کا کہنا ہے کہ دو دستجو میں دو تین سوالات پر غور کر رہے تھے:

(۱) کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟

(۲) اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے۔ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر مذاہب نہایت اور ان کے لیے ہے تو پھر یہی مذاہب جھگڑوں اور خون ریزیوں کا سبب کیوں ہیں؟

(۳) خود کسی ایک مذاہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں کیوں بٹے ہوئے ہیں؟ ایک کیوں حق پر ہے، دوسرا کیوں نہیں؟

یہاں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دورِ طلبِ دستجو ہی میں مولانا ادیان کے جواز اور ان کے قتلِ بل کو اپنی مذہبی فکر کا نقطہ آغاز قرار دے چکے تھے اور یہ فیصلہ الہامی دور سے پہلے ہی کر چکے تھے۔ ان سوالوں کا جواب انھوں نے مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں میں تلاش کیا۔ ان مذاہب کے عالموں اور دانشوروں سے بھی بحثیں کیں۔ جدید فلسفے اور سائنسی نظریات سے واقفیت حاصل کی۔ دراصل مولانا آزاد ایک نہایت قدامت پرست، پیر گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد اور بڑے بھائی دونوں عقائد کے معاملے میں انتہائی روایت پرست اور سخت گیر تھے۔ مولانا آزاد آزاد مزاج تھے اور انھوں نے ان پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی تقلید کے بجائے اپنے مطالبے، اپنی فہم اور اپنے وجدان کے مطابق قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کہتے ہیں،

”در اصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا، والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے۔

جو دو تقلید پرستی اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے

کہ دُنیا بھر کے مسلمانوں کی تعداد صرف دُعا کی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے

ذہنِ دل کے لیے یہ ماحول ناقابلِ برداشت تھا اور حبیب والد سے ذہنی

کشم کش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلاوطنی اختیار کر لی۔“

دور نے میں ملی ہوئی عقائد کی تعبیرات سے خود کو الگ کرنا شاید ذہنی اور جذباتی اذیت سے

گزرنا ہے۔ مولانا اس اذیت سے گزرے اور کامیاب گزرے۔ انھیں اسلام کا ایک جگہ فرماتے ہیں،

”بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو بعض رسوم و تقلید

کا مجبور تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لیے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہی ہونا چاہیے بلکہ اس لیے ہوں کہ میں نے اپنی طلب جستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔^۲

طلب جستجو کے دور میں خود ہی کے بیان کے مطابق انھوں نے جو کچھ لکھا اس کے موضوعات بند یہ ہیں :

غزالی 'حقیقت مجربات' رسالہ اسلامی توحید اور مذہب عالم، محمد عبیدہ
 قانون نسوٹنا اور قرآن، القول الثابت، موضوع مذہب، اور عقل،
 اتحان الفلف (موضوع مذہب و عقل کے حدود)، ان بیان موضوع اسلام
 تشک، یقین، الدین الخالص (اسلام)، الحرب فی الاسلام، سیرۃ بن تیمیہ
 جدید علم کلام کی ضرورت، العلوم الجدیدہ والا سلام وغیرہ۔^۳

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس دور میں انھوں نے مذہب پر جو مضامین لکھے کی گہرائی ہے وہ مضامین اسلام کی صداقت ثابت کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں، مائیس یا فلسفے کی نہیں۔ بہ حال اتنی بات تو واضح ہو کر سامنے آئی ہے کہ مولانا آزاد اپنے ابتدائی دور ہی میں تسلیم کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ خود مشاہدہ کریں گے، تجربہ کریں گے اور اپنے نتائج خود اخذ کریں گے اور مولانا نے اس کامیابی کے لیے طلب جستجو کے مضامین 'الہلال'، 'البلاغ'، 'مسئلہ خلافت' اسلام کا نظریہ جنگ، 'دعوت حق'، قرآن کا قانون، عروج و زوال اور ترجمان القرآن وغیرہ میں دیا۔ "ہجرو وصال" میں شامل مضمون کے آغاز میں الہلال کے متعلق لکھتے ہیں،

"الہلال بھی ایک دعوت ہے جس کے تمام افواض و مقاصد اور اصول و
 فردغ کا نقطہ دید مرن اس دین الہی کی دعوت کی تجدید اور اس کے
 اصول بنیادی "الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کو زندہ کرنا ہے۔"^۴

اسی مضمون میں آگے چل کر مولانا کا ارشاد ہے:

"یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے جس کو قرآن کریم "جبہ و فی
 بسیل اللہ کے جامع و مانع لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کو قیام

اسلام کا مقصد اصلی اور مسلمانوں کے تمام اعمال و عبادات کا مبداء حقیقی قرار دیتا ہے۔^{۱۷}

مضامین ابوالکلام آزاد میں اس جہاد کی تشریح کچھ اسی طرح دیکھنے کو ملتی ہے :

”مسلمانوں کا سرمایہ زندگی کا یہی فرض ہے، وہ نسب میں اس لیے کھڑے کیے گئے ہیں کہ خیر کی طرہ داعی ہوتے ہیں، نیکی کا حکم دیتے ہیں اور بُرائی کو جہاں کہیں دیکھتے ہیں اپنے تئیں اس کا ذمہ دار سمجھ کر دیتے ہیں۔“^{۱۸}

مولانا آزاد نے ”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کا دہلیج واضح اور موثر طریقہ تجویز کیا۔ اس طریقے کے الفاظ و معانی قرآنی آیتوں سے ماخوذ ہیں اور اس موضوع پر اسی عنوان سے لکھا ہوا مولانا کا مضمون متعدد مجموعوں میں موجود ہے۔ مولانا کے اس خیال کے متعلق پر ذبیہ عبد الغنی کا کہنا ہے :

”امر بالمعروف اور نہی عن المنکر“ فلسفہ اعتبار پر مبنی ہے جسے اقبال نے ”اعتساب کائنات“ کہا ہے اور اسے مومن کا دین قرار دیا ہے۔ یہ تصور مسلمانوں کی ایک تبلیغی ملت Missionary

Community ہونے کی دلیل ہے اور اپنے اسی تبلیغی کردار کی بدولت امت مسلمہ دنیا کی قیادت کے منصب پر فائز کی گئی، قرآن سے اسے ”امت وسط“ کا لقب دیا اور ”شہداء علی الناس“ بتایا یعنی کائنات میں مرد مومن حیات کے توازن کا بنیادی عنصر اور عامل ہے۔^{۱۹}

الہلال کی مقبولیت بڑھی تو ایک صاحب نے مولانا آزاد کو خط لکھا کہ سیاسی مباحث مذہبی تعلیم سے الگ ہونے چاہئیں۔ مولانا نے اس کے جواب میں لکھا :

”جناب اس بنیادی اصول کو بچھڑ دیا جس پر ہم الہلال کی پوری عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کہیں کہ عرب خوش نما نہیں تو ممکن ہے کہ ہم جلد دیں، لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا

ہاں تو سلطان مہربانی اس کی تعمیل سے مجبور ہیں۔ انسانی اعمال کی خواہ کوئی شاخ جو ہم تو اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہم اسے پاس اگر کچھ ہے نہ قرآن ہی ہے اس کے سوا ہم اچھے نہیں جانتے۔ ساری دنیا کی طرف سے ہماری آنکھیں بند ہیں اور تمام آوازیں سے کان پرہیز ہیں۔ اگر دیکھنے کے لیے روشنی کی ضرورت ہے تو یقین کیجئے کہ ہمارے پاس تو سرائے نبیؐ کی روشنی ہوئی ایک ہی روشنی ہے اس سے بنا دیکھنے کا تو ماحول انہی جو جائیں نہ انہی

قرآن خود کہتا ہے :

کتاب انزلنا ایک لتخرج الیہ من الظلمات
الی النور۔ (۱۶۱)

قرآن ایک کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی ہے اس لیے کہ اس کی روشنی سے تم کو تاریکی سے نکالے اور روشنی میں لائے

قرآن کے علاوہ کسی اور تعلیم گاہ سے حاصل کیے گئے خیال کو مولانا کفر صریح مانتے تھے اور انہیں ظاہر کرتے تھے کہ ہندوستانی مسلمان قرآن اور اسلام کی اصلی عظمت سے انکاد نہیں ہیں۔
ما قدرہ اللہ حق قدرہ

پھر اسی خیال کو ایک مضمون میں تفصیل کے ساتھ کچھ یوں واضح کیا۔

”ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں وہ مذہبی رنگ ہی میں نہیں بلکہ مذہب کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی خافضہ ایسا نہیں جس کے لیے وہ حکم نہ ہو وہ اپنی توحید کی تعظیم میں نہایت عبور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر بھگنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل بنیں، مسلمانوں کی اخلاقی زندگی جو یا علمی، سیاسی جو یا معاشرتی، دینی جو یا ذہنیادی، حاکم نہ ہو

مکوانہ 'وہ زندگی کے لیے ایک اکل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔'

مولانا کے اس خیال کی صداقت کا اندازہ اسلام کی مالگیر حیثیت سے لگایا جاسکتا ہے۔ وہ خدا کی آواز اور اس کی تعلیم گاہ خدا کا محلہ درس ہے جس نے خدا کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ دیا وہ پھر کبھی انسانی دستگیری کا محتاج نہیں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ہر جگہ اپنے 'میں' امام 'میں' حق 'میں' نور کو کتاب 'میں' بیانا کھل کر، 'بصائر کلاس' 'ادی و ادبی' 'الی اسپیل' 'جامع اضراب و امثال' 'بلاغ الناس' 'عادی مجرد' اور اسی طرح کے ناموں سے یاد کیا ہے۔ اکثر موقوفوں پر کہا کہ وہ ایک روشنی ہے۔ روشنی جب غلطی ہے تو ہر طرح کی تاریکی دور ہو جاتی ہے، 'خواہ مذہبی گمراہیوں کی جو' 'خواہ سیاسی' قرآن نے خود اپنی زبان سے اپنی نسبت ایسا دعویٰ کیا ہے :

"قد جاءكم من الله نور وكتب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور باذنه وليهديهم الى صراط مستقيم (۱۵: ۵)

اس آیت میں قرآن کو سبیل اسلام کے لیے ہادی بتلایا کہ وہ سلامتی کی تمام راہوں کی طرف راہنمائی کرتا ہے اور اگر آپ کے سامنے پولیٹیکل اعمال کی بھی کوئی راہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سلامتی آپ کو قرآن سے نہ ملے۔ پھر کہا کہ وہ انسان کو تمام گمراہیوں کی تاریکی سے نکال کر ہدایت کی روشنی میں لاتی ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری پولیٹیکل گمراہیاں صرف اس لیے ہیں کہ ہم نے قرآن کے دست رہنما کو اپنا ہاتھ سپرد نہیں کیا، ورنہ تاریکی کی جگہ آج ہمارے چاروں طرف روشنی ہوتی۔ آخر میں کہہ دیا کہ وہ "صراط مستقیم" پر لے جانے والی ہے اور صراط مستقیم کی اصطلاح قرآن کی زبان میں ایسی جامع ہے کہ ساری دنیا اسی کے اندر گھبے۔

اسی طرح سورہ یوسف کے آخری رکوع میں فرمایا:

ماکان حدیثاً یفتقریٰ وکن تصدیق الہی بین ید یدہ
و تفصیل کل شئ و ہدی درحمة لقوم یؤمنون ط (۱۲: ۱۱۱)

اقرآن کوئی بتائی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ جو صدائیں اس سے پہلے
کی موجود ہیں ان کی تصدیق کرتا ہے اور اس میں ارباب ایمان کے لیے

ہر چیز کا تفصیلی بیان اور بات درہت ہے۔

اس آیت اور اس طرح کی دیگر آیات کا دعویٰ باطل صاف ہے کہ وہ ہر طرح کی تعلیمات کے لیے اپنے تئیں ایک کامل معلم ظاہر کرتا ہے۔ پھر اس کی تعلیم صاف اور غیر پیچیدہ ہے، شرط یہ ہے کہ اسی پر تدبر اور تفکر کیا جائے قرآن خود فرماتا ہے:

الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل

له عوجاً ۛ (۱۱۸)

اتمام تفسیریں اس خاکے لیے ہیں جس نے اپنے بندے پر قرآن اتارا

اور اس میں کسی طرح کی پیچیدگی نہ رکھی۔

بھریے طے مکن ہے کہ اس کے پیرو اپنی زندگی کے ایک ضروری شعبے یعنی سیاست بلکہ سیاسی اعمال کے لیے دوسروں کے دروازوں کے سائل بنیں۔ حالانکہ خود قرآن ان کے پاس ایک حکم اور ایک امام میں ہے۔

وكل شئ احصينه في امام مبين (۱۱۹)

(اور ہر شے کو ہم نے کتاب واضح (قرآن) میں جمع کر دیا ہے۔)

دوسری جگہ اس کو تمام امور کے لیے قولِ فیعل بیان کیا:

انه قول فيصل وما هو بالهزل (۱۲۰)

(بے شک یہ قرآن ایک قولِ فیعل ہے، تمام اختلافات و اعمال کے

لیے اور کوئی بے سنی و فضول بات نہیں۔)

مسلمانوں کی ساری مصیبتیں صرغ غفلت کا تجربہ ہیں کہ انھوں نے اس فہم تعلیم گاہ کو بھڑوایا اور سمجھنے لگے کہ صرغ دوزخ و نماز کے سائل کے لیے اس کی طرف نظر اٹھانے کی ضرورت ہے ورنہ اپنے تعلیمی تمدنی اور سیاسی اعمال سے اسے کیا سروکار؟ مولانا ابوالکلام کے افراغی و مقاصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ہم بالاختصار عرض کر دیتے ہیں کہ ابوالکلام کا مقصد اصلی اس کے سوا کچھ

نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و مقتضات میں صرغ کتاب اللہ

اور سنت رسول پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں
خواہ تمدنی 'خواہ سیاسی ہوں خواہ اور۔'

انھوں نے قرآن کریم ہی کی روشنی میں اہللال میں مسلسل مذہبی مضامین لکھے اور مسلمانوں کو
انتہائی موثر اور دلچسپ انداز میں تعلقین کی کڑی نیک کے سامنے جس قدر عاجز ہوتا ہی بری کے آگے
سعر و دست ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ خدا نے جہاں امر بالمعروف کا ذکر کیا ہے وہاں ساتھ ہی ایسا
بالنہی کا بھی نام لیا ہے :

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَرَجْتُمْ مِنَ الْمَدِينِ بِالْمَعْرُوفِ وَ
التَّقْوَىٰ مِنَ الْمَسْكُورِ تَوَاضَعُوا لَكُمْ بِمَا لَكُمْ مِنَ الْمَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ بِالْمَعْرُوفِ وَ

(تم تمام اُمتوں میں بہتر امت ہو کہ نیک کاموں کا حکم دیتے ہو اور بُرائی
سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)

یہ اس لیے کہ امر بالمعروف کا فرض بغیر کامل ایمان باللہ کے ادا نہیں ہو سکتا، ایک انسان جو ہوائے نفس
میں گرفتِ درہم و دینار کو پوچھتا ہے۔ لذتِ نفس اور عیشِ دنیوی کو اپنا قبلہ بنا لیتا ہے اور دنیوی روم
و عزت کو اپنا معمول سمجھتا ہے، ممکن نہیں کہ اپنے اندر نیکی کے حکم اور بدی کی روک کی حالت پائے، وہ
شرک ہے، گو زبان سے دعویٰ ایمان کرتا ہو مگر ایمان کی علامت کبھی اس کو چکنا بھی نصیب نہیں ہوتی۔

وَمَا يَدْعُونَ أَكْثَرَهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ۝۲

اُن میں اکثر ایسے ہیں گو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں مگر فی الحقیقت
مبتلائے شرک ہیں۔)

اسی طرح مولانا نے مسلمانوں کو ان کی غفلت و رفعت اور بلندی و امتیاز کا اندازہ قرآن
کی روشنی میں کرایا۔ اہللال کے صفحات قرآن کریم کے زریں خیالات سے بھرے پڑے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

(مسلمانو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے اور اس کے احکام سے سرزنی

نہیں کی تو وہ تمام عالم میں تمھارے لیے ایک امتیاز پیدا کر دے گا۔)

اور اب ماتم ہے تو اسی قرآن کی اس پیشین گوئی کے ظہور کا :

اور جس نے ہمارے ذکر سے روگردانی کی اس کی زندگی دنیا میں تنگ
ہو جانے لگی۔

انسانی قلوب کی حیات و مات اور قوتوں کی اخلاق و زندگی اور موت و بھی یہی حال ہے۔
اوپر سیاں جب حدود پر پہنچ جاتی ہیں اور انسانی سعی، امید کی کوئی راہ اپنے سامنے نہیں دیکھتی
تو وہ جوانوں کی جیسی زندگی کے لیے ایسے سان کو حکم دیتا ہے کہ باران رحمت کا دروہ کھول
دے۔ سروری ہے کہ انسان کی قلبی زندگی کے لیے بھی اپنے ملائکہ رحمت کو بھیج دے۔ اگرچہ یہ ہم ایسے
سے مردہ دلوں میں زندگی کی حرکت پیدا کر دیں۔ مولانا آزاد نے اپنے مذہبی خیالات سیاسی سماجی
اصلاحی و فاضلہ زندگی کے ہر شعبے میں انہی بے مثل نکتے کی مانند جڑ دیے ہیں۔ "انقطاع المستقیم"، "الجہاد
فی الاسلام"، "سبزو و خوارق"، "الاعطاف بایہکم الی اللہ علیہ"، "کشف معانی سے قرآن و مدامایا ہے؟"
"جہد اسلامیہ اور خطبات سیاسیہ"، "فاخر البلاغ" اور اسی قسم کے "انگنت مضامین وین سلام
بالخصوص قرآن کے زریں خیالات سے مزین ہیں جن میں ماضی کی روداد بھی ہے۔ حال کا پس منظر بھی
اور مستقبل کا مناسب انتخاب بھی۔ ہر چند کہ مولانا نے اپنے تمام خیالات کا اظہار قرآن و احادیث کی
رہنمائی میں دین کی مدد میں کیا ہے لیکن ان میں زندگی کا ہر شعبہ، ہر مسئلہ، ہر عمل، ہر علم گواہ کہ
دنیا کی تمام فکریں جدید سے جدید تر پیرائے میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔ "انقطاع المستقیم" کے دوسرے نمبر
کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر مسلمان اپنی پولیٹیکل جدوجہد کو ایک مذہبی حکم سمجھ کر اختیار کریں تو اسلام
سے خوارق سے بعید نہیں کہ وہ ان کو ان موافقہ راہ سے بالکل محفوظ کر دے اور اس امن و سکون کے
ساتھ راہ سے گزر جائیں کہ سیاسی جدوجہد کے کلیات میں ان کا وجود ایک مثال مستثنیٰ ہو۔ اسی
طرح "الجہاد فی الاسلام" کے عنوان سے سچے نمبروں میں ایک مضمون لکھا جو انگریزوں کے خلاف
مسلمانوں کو ابھارنے کے لیے لکھا گیا تھا اور قرآنی آیتوں سے ثابت کیا کہ اسلام اور جہاد ایک
ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے دو مترادف الفاظ ہیں۔ اسلام کے معنی جہاد ہیں اور
جہاد کے معنی اسلام۔ پس کوئی ہستی مسلم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ محاذ نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں
سکتا جب تک کہ وہ مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذت اس بد بخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوق ایمانی لذت

جہاد سے محروم ہو۔ ایک مضمون "ابصائر" مسلمانوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لیے لکھا جس کے نیچے یہ آیت لکھی:

هَذَا ابصائر للناس وهدى درسمۃ لقوم یوقنون (۱۹: ۳۵)

اس میں قرآنی آیتوں کے حوالے دے کر آخر میں لکھا کہ اگر سنبھلنا چاہتے ہو تو ایک ہی ہاتھ ہے جو تمہیں سنبھال سکتا ہے، محض انگوٹھ کا قلم "کرنا" مہربی کے نام سے ایک گروہ جمع کر لینا اور صرت روپیہ کی کسی بڑی مقدار کی فراہمی پر بھر دے کر لینا غفلت کے بعد دوسری غفلت ہے جو تمہیں بہتر ضلالت پر ڈال دے گی اور آخری وقت عمل ہاتھ سے نکل جائے گا۔ ایک ہی وسیلہ فوز و فتح ۱۰ اسے دنیا میں تبدیلی چاہنے والو یہ ہے کہ اپنے اندر تبدیلی پیدا کرو اور احکام الہی کے اعتقاد عمل کا عہد و آئین کر کے اٹھ کھڑے ہو، توبہ کرو، توبہ کرو کہ تمہارے تمام دکھ کی دوا صرت توبہ ہی ہے، خدا کے آگے جھکو اور اس کو پیار کرو....!

۱۹۱۳ء کے وسطی اہللال کے دائرہ تحریر میں ہندوستان کے مشہور و معروف اہل مسلم شامل ہو گئے اور اہللال ہی کے خاص اسلوب میں مضامین لکھنے لگے لیکن ان کے نام مضامین کے ساتھ نہ ہوتے، اس لیے اہللال کے ان پرچوں سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کون سا مضمون کس کا ہے۔ پھر بھی مولانا آزاد کا خاص طرز تحریر اور انداز نگارش ان کے مضامین کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ایک مضمون لا تلتقوا بایہدیکم الی المنتھکھ کے عنوان سے ہے جس میں قرآنی آیتوں اور ان کی تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں میں اسلام کی بربادی ہے تو خدا ان کی مدد کرے گا۔ یہ امواد فرشتوں کی صورت میں بھی نازل ہو سکتی ہے خواہ یہ فرشتے عام مفسرین کی رائے کے مطابق پچ پچ کے فرشتے چل یا مشہور مفسر ابو جبرائیل کے انکار کو تسلیم کرتے ہوئے ان کو روحانی تسلی و اطمینان قلب کا مترادف سمجھا جائے۔ ان کا ایک مضمون مسجد اسلامیہ اور خطباتِ یاسرہ کے عنوان سے ہے جو انجمن اسلامیہ لاہور کے ایک ریزولوشن (Resolution) کے سلسلے میں لکھا گیا ہے۔ یہ مضمون اہللال کی پانچ اشاعتوں میں ختم ہوا۔ اس میں اسلام میں مساجد کی دینی حقیقت پر بڑا عالمانہ اور نہایت بصیرت افروز تبصروہ ہے۔

اہللال کی اور اشاعتوں اور اسی طرح ابلاغ میں ان کے مذہبی مضامین شائع ہوئے

بن کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کی آیتوں کے ذریعے شے چکا سکتے تھے۔ دراصل مولانا کو قوت فریہ، ہی طر، پر حاصل تھی، اس لیے قرآنی آیتوں کو اپنے نظم نے ایسا ہی حرارت کی چنگاریاں بھی بنا گئے تھے۔ پھر ضرورت ہوئی تو انہی آیتوں سے اپنے خیالات کے پانہ کی جانہ کی کی ٹھنڈک بھی پہنچا سکتے تھے۔ اُن کی تحریر کا یہ اعجاز تھا کہ وہ صلوٰۃ، صوم اور حج پر مضامین لکھتے تو انہی قرآنی آیتوں کا دار، رتے جن کا دوسرے مدار برابر استعمال کرتے رہے ہیں لیکن اُن کا امتیاز یہ ہے کہ انہی آیتوں کو اپنی تحریر میں اس خوش سلیقگی سے بجا دیتے کہ معلوم ہوتا کہ ابھی ابھی یہ آیتیں اُن کے ہی مضمون کے لیے نازل ہوئی ہیں اور یہ مدائے ربانی بن کر گونج رہی ہیں۔ وہ جس مسئلے پر لکھتے خواہ جوبی افریقہ کا سطر ہو، بلقان اور طرابلس کی جنگ کی تفصیل ہو، آئرلینڈ کے ہم رول کا مسئلہ ہو، اہلال کے شذرات ہوں یا اس کا معارضہ اقتتایہ ہو، اس کے انکار و حوادث ہوں، اس کے نکالات ہوں، اس کا مذکرہ علیہ ہو، اس کے دقائق و حقائق ہوں، اس کے ثواب و اعلیٰ یا المراسلات و المناظر ہوں، فتون عثمانیہ یا عبر و بصائر ہوں، یا سیاسی مضامین ہی کیوں نہ ہوں ان میں قرآنی کائنستان اور سبستان آباد کر دیتے۔ کبھی تو قرآنی آیتوں کی سُرخ ہی قائم کر دیتے، کبھی قرآنی اضافہ ہی کو عنوان بناتے، کبھی مضمون کے شروع میں قرآن کی کوئی بسی سورت نقل کر کے ناظرین کے ذہن کو آمادہ کرتے کہ جبکہ وہ لکھیں گے اس کو صحیح اس لیے مان لیا جائے کہ وہ سب قرآنی احکام کے مطابق ہیں، ان کی بڑی آواز تھی کہ ”وہ حزب اللہ“ قائم کریں۔ اس لیے ”الدار والدوار“ کے عنوان سے کئی قسطوں میں ایک مضمون لکھا جس میں وہ لکھتے ہیں :

”میں کہتا ہوں اور فرق تا بقدم ایک مدائے ربانی بن کر کہتا ہوں
 مگر ایک ہی تحریک حق و صداقت جو مسلمانوں کو اُن کی حیثیت
 انفرادی و ملی کی ہر شاخ میں مسلمان بننے کی دعوت دے اور اپنی
 اس آواز کو ان کے تمام صفات و کبار، رجال و امثال، اعلیٰ و ادنیٰ،
 شہری و دیہاتی، عوام و خواص غرضکہ ہر فرد ملت کے دل و جگر میں
 اتار دے کہ اسے وہ لوگوں کو ایمان اور اسلام کے مدعی ہو، صرف
 دعویٰ کافی نہیں، اگر زندگی چاہتے ہو تو اسلام میں پورے پورے

آجاؤ اور شیطان کے قدم بہ قدم نہ چلو، وہ انسانی ہدایت اور ارتقاء
و عروج کا ایک بالکل کھلا دشمن ہے۔" (۱۷: ۳۶) ^{۱۴}

پھر "الا ان حزب اللہ ہم الغالبون" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس کی ابتدا انھوں
نے قرآنی آیتوں سے کی اور اس کو سمجھانے کے لیے اس کا ترجمہ اس طرح کیا :

"اے مسلمانو! تمہارا دوست اللہ ہے، اس کا رسول اور وہ لوگ
جو اللہ اور رسول پر ایمان لائے ہیں جو صلوٰۃ الہی کو دنیا میں قائم
کرتے، اس کی راہ میں اپنے مال کو صرت کرتے اور سب سے زیادہ
یہ کہ ہر وقت اللہ اور اس کے حکموں کے آگے جھکے رہتے ہیں۔ پس جو
شخص اللہ اللہ کے رسول اور صاحبِ ایمان کا ساتھی ہو کر رہے گا تو
یقین کرو کہ وہ حزب اللہ میں ہے اور حزب الشیاطین کے متعلق
میں حزب اللہ کا بول بالا ہونے والا ہے۔" ^{۱۵}

مولانا کی آواز تھی کہ وہ حزب اللہ بنا کر اس میں ایسے لوگوں کو شامل کریں جو ہر جگہ پہنچ
کر قرآن کریم کا درس دیں، حدیث نبوی کی تعلیمات بیان کریں، عام دینی مسائل سے لوگوں کو باخبر
کریں، تعلیم یافتہ طبقے کے مذہبی شکوک اور ملحدانہ خیالات کی اصلاح کریں۔ عام مجلسوں، انجمنوں
اور مسجدوں میں ایک واعظ کی طرح جائیں، ذکر، میلاد کی مجلسوں میں مولود پڑھیں اور موقع پر لوگوں کو
اللہ کی طرف بلائیں، مساجد کی جماعت و جمعہ کا صحیح و شرعی انتظام کرنا اور اسلام سے ہر طرح کے
فوائد و نتائج حاصل کرنا ان کا بہت بڑا کام ہوگا۔ یاد رہے کہ ہندوستان کی مذہبی اور تہذیبی
تکثیر نے مولانا آزاد کو مائل کیا کہ وہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کے امتیازات سے بالاتر ہو کر انسانی
سطح پر قرآن کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کریں۔ لہذا ان کی فکر نے ایک نیا راستہ اختیار کیا اور
'تبدیلی' کے تصور کے تحت وہ نیکو اسلامی میں تاسیس نہیں بلکہ تجدید چاہتے ہیں۔ یعنی صحیح اسلامی اصول
(جو موجود ہیں) دوبارہ اختیار کیے جائیں اور الہلال میں کیے گئے اس تجزیے میں وہ مجوزہ حزب اللہ
'کا مقصد بھی یہی قرار دیتے ہیں۔ تاسیس اور تجدید کے امتیاز کی مزید وضاحت ہوگی جب ہم مولانا
آزاد کے 'وحدتِ دین' کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کریں کیونکہ مولانا کے تمام تصورات میں غالباً

وحدت دین' سب سے زامی تصور ہے۔

ہر چند کہ آزادانے 'وحدت دین' کی اصطلاح استعمال کی ہے، 'وحدت ادیان' کی نہیں۔ اس بات کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں اصطلاحوں کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے۔ مالاںکہ دونوں اصطلاحوں سے برآمد نتائج ایک دوسرے سے زمرت مختلف ہیں بلکہ باہم تضاد میں بھی ہیں۔ 'وحدت دین' کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ تمام مذاہب اپنا طبع و وجود جیسے ہیں اس کے باوجود سب کا بنیادی پیغام ایک ہی ہے 'وحدت ادیان' سے 'ادتمام مذاہب' کا ایک معنا ہے اس تصور سے انھوں نے تفسیر، روایات، الہدیٰ کے عنوان کے تحت بحث لی ہے۔ یہ بحث کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ہر مذہبی نظام کے دو حصے ہیں۔ 'دین' اور 'شرع' یہاں مولانا اصطلاح 'مذہب' اور 'معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔

(۲) دین ہر مذہب میں ایک رہتا ہے جب کہ شرع زمان، مکان کے تغیر کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ یہاں مولانا حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے سے متاثر ہیں۔

(۳) دین کی ہریت عالمگیر ہے اور ایک ہی ہے۔ تمام مذاہب نے اسی دین کی تصنیف دی ہے۔ دین دو عقائد پر مبنی ہے۔ توحید اور عمل صالح۔

(۴) خدانے ہر جگہ ہر کردہ انسانی میں اپنے رسول بھیجے۔ ان سب نے ہی دین 'توکل' پرست بنایا یعنی یہ کہ نوع انسانی کے لیے دین الہی ایک ہی ہے، 'البتہ پر دین مذاہب نے دین کی وحدت اور عالمگیر حقیقت کو ضائع کر کے بہت سے تضاد و مخالفت جتنے بنائے ہیں۔

(۵) چونکہ تمام مذاہب کا دین ایک ہی ہے اور تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گم شدہ سچائی پر اس سرفرو جمع کیا جائے۔

(۶) قرآن کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت نہیں دیتا بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلائے.... اور سب کو اسی ایک

راہ پر جمع کرنے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ جہاں تک اختلاف مذاہب کا مسئلہ ہے یہ احوال کے سبب قدرتاً ایک دوسرے سے ظواہر میں مختلف ہوتے کیسے ہیں جو اصل میں کبھی ایک دوسرے سے الگ نہ ہوئے اور ایک تعلیم پر متفق رہے یعنی "ان عند اللہ" سب سے بیکہ فاعبدہ - ہذا اصولاً مستقیم۔

اصل اسلام بھی صرف یہی ہے کہ سچائی جہاں اور جس شکل میں آئی ہو اسے تسلیم کرو خدا کی فرماں برداری اور نیک کام کرو۔ یہ خدا پرستی بھی کچھ خدا کے نام سے کے لیے نہیں۔ اسے اور اس کی صفات کو ماننے میں تم خود اپنے آپ کو بلند تر کرتے رہتے ہو۔ "تخلقوا باخلاق اللہ" کا فلسفہ بھی یہی ہے اور یہ امر کہ تم مرنے کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم نہیں ہو جاتے، یہ بھی تمہاری شخصیت کی پاسبانی اور تمہاری عظمت کی امانت کا ایک عقیدہ ہے جس سے تم محض کھلونے کی حیثیت سے بڑھ کے ایک فعال شخصیت اور دنیا کے اوقام میں ایک عامل عنصر بن جاتے ہو۔ اس دنیا کا پیدا کرنے والا جو تمہارا اور ساری کائنات کا رب ہے اس کے وجود کے لیے خود اس کو ربوبیت اور اس ربوبیت کے ساتھ ملی ہوئی اس کی رحمت بے پایاں سب سے بڑی بڑان ہے، دعویٰ بھی اور ثبوت بھی! قرآن کریم نے بار بار اور واضح طور پر فرمایا ہے:

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (۱۳:۱۹)

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ (۱۰:۲۸)

وَمَا لَنَا مَعْزِبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَّسُولًا (۱۴:۱۶)

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مَهْلِكَ الْقُرْآنِ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي الْفَسَادِ

رَّسُولًا (۲۸:۵۹)

وَلَقَدْ آتَيْنَا سُلَٰتِينَ سُلَٰتِينَ تَبْلُغُكَ مِنْ تَعْصِنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ

مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ (۲۰:۴۸)

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ (۱۶:۳۸)

وَمَا آتَيْنَا مِنْ سُلَٰتِينَ مِنْ تَبْلُغُكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا فَوَّحَىٰ إِلَيْهِ أَنْتَ

لا الہ الا انا فاعبدون

قرآن کہتا ہے کہ خدا کے جتنے پیتا بر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور گوشے میں ہوئے ہوں، سب کی راہ ایک ہی تھی اور سب خدا کے ایک ہی عالمگیر قانونِ سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانونِ سعادت کیا ہے؟ ایمان و عمل صالح کا قانون! یعنی ایک ہر دور کا عالم کی پرستش کرنی اور نیک عمل کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام سے کہا جاتا ہے وہ دینِ حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔ اس نقطہ نظر کے بارے میں ایک بحث یہ پیدا ہوئی کہ مولانا آزاد جات کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ اصل دین تو یہ ہے اور دوسرے عقائد مثلاً ایمان بالرسول ضروری نہیں۔ مولانا کے متعلق یہ خیال دور اندیشی کے فقدان کا نتیجہ ہے۔ آزاد نے کہا ہے :

”ایمان باللہ میں قرآن مجید کے مطابق ایمان بالکتاب و بالملائک و

بالیوم الآخر بھی داخل ہیں۔ اس لیے اس میں عدم تفریق میں ارسلا

کا عقیدہ بھی شامل ہے۔“^{۱۹}

الہلال میں مولانا آزاد نے ایک عالم کی حیثیت سے جو عمل بالاسلام والقرآن کا تصور پیش کیا تھا اس سے بے شمار مشکلیں، منہ بھین، سفر بنیں، ملحدین اور تادیبیں اعمال والا حکام، رائج موسیٰ صادق الاحمال مسلم اور مجاہد فی سبیل اللہ اور فطرس ہو گئے۔ مولانا نے الہلال کے کاموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الہلال بحیثیت داعی الی الحق ہونے کے اس لیے آیا تھا کہ سنت مقدسہ اور حریت اسلامیہ کا احیا کرے اور اسلام کی تعلیمات حقہ کو ان کی اصل وسعت اور محیطِ اعلیٰ صورت میں پیش کر دے۔ نیز بتلائے کہ تعلیم، اپنی محض چند احکام و ضوابط و عبادت ہی سے عبارت نہیں ہے بلکہ وہ ایک نظامِ اجتماعی و دنیوی صالحہ کا نام ہے جو انسانوں کی فلاح و نجات کے لیے منہ انہیہ کے ماتحت بر قسم کی اعلیٰ ترین ہدایت اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نے مقامِ انسانیت کو اس قدر اعلیٰ و ارفع کر دیا ہے کہ دنیا کی کوئی دوسری الہامی و حکمی تعلیم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ وہ اصلاحِ عالم اور نظامِ کائنات کا ایک قانون جو تمام مخلوقات و موجودات پر حاوی ہے، کلام اللہ یعنی قرآن مجید ہے۔ قرآن کریم کی حیثیت ایک مکمل ضابطہ اخلاق اور ایک جامع دستورِ معاشرت و تمدن کی ہے۔ اس میں

انسانی زندگی کے جتنے گوشے ہیں ان سب کے بارے میں ہدایتیں موجود ہیں، 'خارج و غیبات' کے راستوں کی طرف ہم قدم قدم پر اشارے نمایاں ہیں۔ گویا قرآن حکیم صحیح معنوں میں موعظت کی حساب دہ مائع کتاب ہے۔ اپنی اسی خصوصیت کو موثر بنانے کے لیے اسے ایک ایسا اسلوب وضع کرنا پڑا ہے جو مستقل طریقے سے دلوں کی گہرائیوں میں اترنا چڑھنا اور ان کی بصیرتوں کو تیز کر دے۔ اگرچہ اس کا لباس عربی ہے اور وحی ایزدی نے انہی محاوروں اور بولوں کا روپ دھارنا جنہیں اس دور میں عرب استعمال کرتے تھے لیکن اس کے مابوجود اس کا لہجہ 'خطبات' اس کا انداز 'گفتار' اس کا طریق 'استدلال' واضح طور پر اسی زبان میں ترتیب دی ہوئی دوسری چیزوں سے ممتاز ہے۔ اگر اس میں صحیح رہنمائی نہ کرنے والے خیالات مجادلہ ہیں تو اس میں خستہ نہیں، درستی نہیں اور اس طرح وہ مجادلہ 'مجادلہ حسنہ' بن گیا ہے۔ اگر کہیں خطابت کا آہنگ ہے تو اس میں بھی شیرینی اور دلآویزی ہے مگر ان خصوصیات کا حکیمانہ احساس ہر شخص کو فوراً نہیں ہو جاتا۔ غیر مادی نگاہوں کے سامنے اس کی موعظت کے یہ گوشے فوراً ہی نہیں آ جاتے۔ اس کو بار بار پڑھنے کی ضرورت ہے اور غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے جو نگاہیں سمجھی ہوئی نہیں ہوتیں حقیقتیں و اشکاف طریقے سے کم ہی ان پر مشکف ہوتی ہیں۔ اسی تحکم کے یہ بھی برگ و بار ہیں کہ کبھی گویا قرآن کو وقت کی تحقیقات علیہ کا ساتھ دینا چاہیے جتنا نچہ کوشش کی گئی کہ نظام تعلیم ہی اس پر چکا دیا جائے ٹھیک اسی طرح جس طرح آج کل کے دانش فروشوں کا طریق تفسیر یہ ہے کہ موجودہ علم ہیئت سے مسائل قرآن پر چسپاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مولانا آزاد کے سامنے تفاسیر قرآن کا وہ سب ذخیرہ تھا جو ان سے پہلے کے مفسروں نے لکھا تھا۔ مولانا نے اس سرمائے کا پوری بصیرت کے ساتھ جائزہ لیا تھا۔ ان میں گونا گوں موثرات کے تحت جو عناصر مختلف گوشوں سے داخل پا گئے تھے وہ سب ان کی نگاہ میں تھے مقتضیات عصر پر ان کی نظر تھی ان کا عربی کا ذوق خاصا عرب العریانی تھا۔ ان کی فطرت سلیم تھی۔ اس پر قہقہہ کی تہیں نہیں پڑھی تھیں۔ ان کا دماغ صحت مند اور بیدار تھا، عقل راست تھی، دانش و فرو کے باریک نکلوں سے ان کا حافظہ مالا مال تھا۔ قرآن کریم کے بصیرت افروز مطالعے نے ان میں اس کی طرف بہت زیادہ شغف پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ انہماک و شوق کے ساتھ انھوں نے قرآن مجید کے اٹھارہ پاروں کا ترجمہ اور دستیاب

ہے، اپنے مخصوص دل کش رنگ میں تحریر فرمایا۔ اور اس پر ضرورت کے مطابق کہیں مختصر اور کہیں
مبسوط تفسیری حاشیے لکھے۔ مولانا کی حکیمانہ علمی کاوشوں سے جو کچھ سرانجام پا گیا وہ یقیناً قابلِ دید
ہے۔ اس سے فکر کے قدم آگے بڑھے ہیں، فکر و نظر نے نئے نئے راستے کھلے ہیں۔ مذہبی بصیرت
بے حد صاف ہوا ہے۔ اہام پرستی اور اسرائیلیت کے مذہب کے دائرے میں جس بے سرو پا انسانوں
و نصیبٹ لیا تھا اور قصہ گوئی کے ذوق نے بہت سی قدیم تاریخ کے واقعات کو داستانی رنگ دے دیا
تھا، اس سے اسلام کا دامن صاف کر دیا۔ شافی بیانات اور مستحکم دلائل سے پرانی فلسفے نے مدح و
مسخرہ کی تاویلات کا تار و پود بکیر کر رکھ دیا۔ مولانا آزادی کی یہ مفسرۂ از خصوصیت ہے جس میں مشکل
ہی سے ان کا کوئی شریک و ہم نکل سکتا ہے۔ ترجمان القرآن کے متعلق خود مولانا کا ارشاد ہے :

”چند الفاظ پر سے سلسلہ ترویج و تفسیر کی نسبت کہہ دینا ضروری ہے کہ
کامل سائنس برس ’قرآن میرے شب و روز کے شکر و نظر کا موضوع
رہا ہے، اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک
ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلوں سے طے کیے
ہیں، تفاسیر کتب کا جتنا مطلوبہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ
اس کا ٹراٹسہ میری نظر سے گر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث
و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تعامل
اور جستجو کرنے کا سہل کیا ہو۔ اس تمام عرصے کی جستجو و طلب کے بعد
قرآن کو جیسا کچھ اور دیکھنا کچھ سمجھنا ہوں میں نے اس کتاب کے اصول
پر پھیلادیا ہے۔“

قرآن حکیم سے مولانا آزاد کا شغف اتنا بڑھا ہوا تھا کہ اپنی زندگی اور سرگرمی کے ہر دور اور
ہر گوشے میں انھوں نے بنیادی حیات ہمیشہ کتاب اللہ سے ہی حاصل کی اور اسی کی روشنی میں وہ
تمام خیالات و اقوال ان سے صادر ہوئے جن کا تقاضا ان کے شعور، فرض اور وقت نے ان سے
کیا۔ ان کا نصب العین یہ تھا کہ دین اسلام میں اجتہاد کے طلب اسلامہ کی تجدید اور انسانیت
کی نشاۃ ثانیہ کا سامان کریں۔ اس مقصدِ عظیم کے لیے شروع سے آخر تک قرآن ہی مولانا کے تمام

اٹکا رو احوال کا منبع و مخزن اور معیار و مرکز رہا۔ وہ زندگی کا ایک خاص نظریہ رکھتے تھے اور ایک نظامِ حیات پر ان کا ایمان تھا۔ یہ نظریہ و نظام سراسر قرآن سے ماخوذ تھا۔ اسی لیے قرآن کو شریعتِ اسلامی کی بنیاد مان کر عصرِ حاضر میں اصلی اسلام کا احیاء چاہتے تھے، تاکہ انحرافات و بدعات کے وہ سائے پرست چاک ہو جائیں جو زمانے کی گرد نے حقیقت کے روئے زیبا پر ڈال دیے تھے، اور حقِ تاریخ میں ایک بار بھر اپنی پوری شان کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے، تاکہ اسلام کی صداقت آج کی دنیا کے سامنے نئے سرے سے آشکار ہو اور دینِ بینِ جدید تمدن و تہذیب کے مسائل اسی طرح حل کر کے دکھائے جس طرح اس نے قدیم تمدن و تہذیب کے مسائل تیرہ سو سال قبل حل کر کے دکھائے تھے۔ یہ ہم صرت وحیِ الہی کی روشنی میں سر ہو سکتی تھی اور انسان کے پاس وحی کا واحد محفوظ و مستند اور مکمل و مفید مجموعہ قرآن مجید ہی ہے۔ لیکن ضرورت تھی اس صحیفے کی تازہ ترجمانی کی تاکہ اس کے معانی و مضمرات عام پڑھے لکھے آدمیوں کے لیے واضح ہو جائیں اور وہ اپنی روزمرہ زندگی کے ہر معاملے میں اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ لہذا مولانا آزاد نے قرآن کا ایک ایسا ترجمہ اور اس کی بہ قدر ضرورت تشریح کرنے کا تہیہ کیا جس سے وحیِ الہی کے مطالب بالکل صاف ہو جائیں اور ان کے فہم میں کوئی مشکل باقی نہ رہ جائے۔ مولانا نے ترجمانِ القرآن کے دیباچے میں ترجمہ و تفسیر کے مقاصد کی جو وضاحت کی ہے اس کے حسبِ فیہ نکات قابلِ ذکر ہیں :

(۱) ترجمانِ القرآن کی ترتیب سے مقصود یہ تھا کہ قرآن کے عام مطالعہ و تعلیم کے لیے ایک درمیانی ضخامت کی کتاب جیسا ہو جائے، مجرد تر ترجمے سے وضاحت میں زیادہ مطول تفسیر سے مقدار میں کم۔

(۲) ترجمانِ القرآن کا مطلب لو کرتے ہوئے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اس کی تمام خصوصیات کا اصل محل اس کا ترجمہ اور ترجمے کا اسلوب ہے۔ اگر اس پر نظر رہے گی تو پوری کتاب پر نظر رہے گی۔ وہ ادھمل ہو گئی تو پوری کتاب نظر سے اوجھل ہو گئی۔

(۳) بڑی وقت یہ پیش آگئی ہے کہ ترجمانِ القرآن تفسیری مباحث کے رد و رد کے میں نہیں پڑا۔ صرف یہ کہ کتاب ہے کہ اپنے ہمیشہ نظرِ اصول و قواعد کے ماتحت قرآن کے تمام مطالب ایک مرتب و منظم شکل میں پیش کر دے۔

ترجمان القرآن کے اسلوب پر پروفیسر ابوالکلام تاحی نے روشنی ڈالنے ہوئے کہا ہے :

”ہر چند کہ مولانا کی صحافتی تشریحی محروم نہیں اور ابتدائی زمانے کی بعض دوسری تحریریں بھی۔ مگر اس نوع کی ابتدائی تحریروں پر ان کا جو بھل اسلوب غالب ہے۔ عربی اور فارسی کے الفاظ اور ترکیب جگہ جگہ غریب لفظی پیدا کرتے ہیں۔۔۔۔۔ دورِ اول کی اس قسم کی تحریروں کے برخلاف ترجمان القرآن میں ان کا اسلوب ’فطری‘ ’ظہار‘ اور غیر مصنوعی سلیقہ گفتار کا احساس دلاتا ہے۔ ترجمان القرآن میں مولانا کی شہرہ بیت زدگی سے غات یافتہ بھی ہے اور ساتھ ہی قرآنی آیتوں سے لبریر بھی۔“

مولانا آزاد کی منکر قرآنی کی اہم ترین خصوصیت اور بنیادی مثال یہ ہے کہ اس نے اپنے زمانے کے جدید مقتضیات، سائنسی نقطہ نظر اور علمی رجحانات و فکری میلانات کے سپرد کردہ مسائل و خیالات کا جواب فراہم کیا اور بیسویں صدی میں علم جدید کے حاملین کے دلوں میں جو شکوک و شبہات قرآن مجید اور اسلام کے بارے میں پیدا ہو رہے تھے ان کا ازالہ کیا اور ان کی روحانی پیاس بجھانے کے لیے آبِ کوثر مہیا کیا۔ ترجمان القرآن کی نا مناسب سے موثر صفت یہ ہے کہ اس نے برصغیر کے اردو وال مسلمانوں اور غیر مسلم ہندیوں کے غام و غمزدہ طبقات اور عمومی قارئین کے لیے قرآن حکیم کی تعلیمات سے واقفیت ہم پہنچانے کا نہایت موثر و جاذب و منظر ڈریوہ پیدا کیا۔ ترجمان القرآن کے مطالعے سے مولانا کے تحقیقی مزاج، جمالیاتی ذوق، سلیس اور موثر اسلوب نگارش، وسیع النظری، اسلام کا وہ روپ جو مولانا دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے فکر انگیز بیانات سے حسب ذیل نتائج باسانی اخذ کیے جاسکتے ہیں۔

(۱) ترجمان القرآن مولانا ہی کے لفظوں میں ”عقائد و فقہ کی کتاب“ (یہرا عقیدہ صفحہ ۱۹)

نہیں ہے، یہ صرف آیاتِ الہی کی تشریح ہے جس میں ہر آیت کی ترجمانی اس کے سیاق و سباق میں مناسب موقع و محل کے مطابق کی گئی ہے۔ لہذا اس کا مطالعہ قرآن مجید کے ترجمہ، تفسیر کی حیثیت سے کیا جانا چاہیے، کسی اور مقصد کے لیے نہیں۔

(۲) قرآن نے تنزیہ کی تکمیل اس پیمانے پر کر دی کہ اس کے بعد کوئی درجہ باقی نہ رہا۔
 (۳) قرآن نے ایک طرف رحمت و جمال کا کامل تصور پیش کیا اور دوسری طرف جزائے عمل کا سرشتہ بھی اُتھ سے نہیں جانے دیا اور جزا کا اعتقاد قبر و غضب پر نہیں بلکہ عدالت کی بناء پر قائم کیا۔

(۴) قرآن نے توحید کے ایجابی اور سلبی دونوں پہلو نمایاں کیے، تمام مذاہب نے زور توحید فی الذات پر دیا تھا، قرآن نے توحید فی اللفظ کو بھی ساتھ رکھا مگر شرک کی ہر راہ بند ہو جائے، دعا، استعانت، رکوع و سجود، عجز و نیاز، اعتماد و توکل اور تمام عبادت گوارانہ اعمال صرف خدا کے لیے مخصوص رکھے۔

(۵) قرآن نے علوم و فنون کی طرح مذہبی عقائد میں بھی خواص و عوام کا امتیاز ملحوظ نہ رکھا، سب کے لیے ایک تصور ہے، البتہ طلب و جہد کے لحاظ سے سب کے مراتب یکساں نہیں ہو سکتے اور درجات طلب و استعداد اور عمل و سعی پر موقوف ہیں۔

(۶) قرآن نے تصور الہی کی بنیاد انسان کی عالم گیر وجدانی احساس پر رکھی، اسے مکرود نظر کی کاوشوں کا معتمہ نہیں بنایا، جسے خاص طبقے کا ذہن ہی حل کر سکے، ان تصورات کا جائزہ لینے کے بعد مولانا نے اس رمز کو ظاہر کیا ہے کہ سورہ فاتحہ میں ربوبیت، رحمت اور عدالت کی صفیتیں جس ترتیب سے بیان کی ہوئی ہیں وہی منکر انسانی کے طلب و معرفت کی قدرتی منزلیں ہیں۔

(۷) جہاں تک مولانا آزاد کے دینی عقائد کا تعلق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اسلام کے دائرے سے باہر کی ہو، وہ بالکل عام مسلمانوں کی طرف ایک خدا، خدا کے تمام رسولوں، کتابوں، فرشتوں اور آخرت کی جزاء و سزا پر یقین رکھتے ہیں، لہذا ایمان باللہ و بالرسول کے ساتھ ساتھ نجات کے لیے عمل صالح پر بھی زور دیتے ہیں۔ دین حق کا حاصل مولانا کے نزدیک چار چیزیں ہیں،

(الف) خدا کی صفات کا ٹھیک ٹھیک تصور، اس کے لیے کہ انسان کو خدا پرستی کی راہ میں جس قدر ٹھوکریں لگی ہیں صفات ہی کے تصور میں لگی ہیں۔

(ب) قانونی مجازات کے اعتقادات یعنی جس طرح دنیا میں ہر چیز کا ایک خاصہ اور قدرتی تاثیر ہے۔ اسی طرح انسانی اعمال کے بھی معنی خواہ مخواہ ہیں، نیک عمل کا نتیجہ اچھائی ہے بڑے کا بُرائی۔

(ج) معاد کا یقین یعنی انسان کی زندگی اسی دنیا میں ختم نہیں ہو جاتی، اس کے بعد بھی زندگی ہے اور ہر ادا کا معادل پیش آنے والا ہے۔

(د) فلاح و سعادت کی راہ اور اس کی پہچان۔

(۸) وہ مہم رسالت کے قائل ہیں اور شریعتِ محمدی کو دینِ اسلام کی تکمیل تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ سنت رسول اللہ کو بھی شریعت کا ماخذ و معیار تسلیم کرتے ہیں۔

(۹) قادیانیت کے تمام دعوؤں کو مولانا باطل قرار دیتے ہوئے اسے دین میں ایک تحریف اور کھلی گمراہی قرار دیتے ہیں۔

(۱۰) وہ وحدتِ ایمان کے نہیں 'وحدتِ الہ' اور وحدتِ دین کے ملحد دار ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام ہی اصل دین ہے، لہذا تمام خدا پرستوں اور مذہب پسندوں کو جسوتِ حق کے لیے اسلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(۱۱) اس طرح ترجمان القرآن ہونے کے باوجود مولانا آزاد نام نہاد اہل قرآن اور متکرمینِ حدیث سے اپنی بے تعلقی دین زاری کا اظہار کرتے ہیں۔

(۱۲) اسلام کا تصور توحید بہت وسیع اور جامع ہے، یہ تمام صحیح عقائد اور تعمیری افکار کا مجموعہ ہے، اسی کے ذریعے دنیا نے انسانیت میں امن و فلاح، حریت و اخوت اور مساوات کا قیام ہو سکتا ہے۔

یہ آخری نکتہ مولانا آزاد کے ان خطوط کے اشارات پر مشتمل ہے جو "میرا عقیدہ" میں درج ہیں اور جن کی تائید و تشریح ان کی تمام تحریروں اور تقریروں سے ہوتی ہے۔ ذکرِ آزاد میں خود اپنی تلاشِ حقیقت کا نتیجہ مولانا آزاد نے اسلامی توحید کی شکل میں پیش کیا ہے وہ ان کے آفاقی تصورات و کائنات کی نشان دہی کرتا ہے:

”مجھے معلوم ہوا کہ جس مذہب کو دنیا اسلام کے نام سے پہچانتی ہے
فی الحقیقت وہی مذہبی اختلافات کے سوال کا اصلی حل ہے۔ اسلام
دنیا میں کوئی نیا مذہب قائم نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ اس کا مشن خود اس
کے بیان کے مطابق صرف یہ ہے کہ دنیا میں تمام مذہبوں کے ماننے
والے اپنی اصلی اور بے میل سچائی پر قائم ہو جائیں اور باہر سے ملنے والی
ہوئی جھوٹی باتوں کو چھوڑ دیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو جو اعتقاد ان کے پاس
ہوگا اس کا نام قرآن کی بولی میں اسلام ہے۔“

”قرآن کہتا ہے کہ خدا کی سچائی ایک ہے، ابتدا سے موجود ہے اور تمام
انسانوں اور قوموں کے لیے یکساں طور پر آتی رہی ہے۔ دنیا کا کوئی
ملک، کوئی گوشہ، جہاں خدا کے سچے بندے نہ پیدا ہوئے ہوں اور انھوں
نے سچائی کی تعلیم نہ دی ہو، لیکن ہمیشہ ایسا ہوا کہ لوگ کچھ دنوں تک
اس پر قائم رہے، پھر اپنے خیال اور دہم سے طرح طرح کی نہی اور جھوٹی
باتیں نکال کر اس طرح پھیلا دیں کہ وہ خدا کی سچائی، انسانی ملاوٹ
کے اندر گم ہو گئی۔“

”اب ضرورت تھی کہ سب کو جگانے کے لیے ایک عالمگیر صدا بلند کی جائے
یہ اسلام ہے۔ وہ عیسائی سے کہتا ہے کہ سچا عیسائی بنے، یہودی سے
کہتا ہے کہ سچا یہودی بنے، پارسی سے کہتا ہے کہ سچا پارسی بنے۔
اسی طرح ہندوؤں سے کہتا ہے کہ اپنی اصلی سچائی کو وہ دوبارہ قائم
کر لیں۔ یہ سب اگر ایسا نہ کریں تو بس وہی ایک سچائی ہوگی جو ہمیشہ سے
ہے اور ہمیشہ سب لوگوں کو دہی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ
وہ صرف اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین الفطرۃ
ہے، یعنی خدا کا بنایا ہوا نیچر، اسی پر یہ تمام کارخانے بستی چل رہا ہے۔
سورج کا بھی دہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانے ہوئے ہر آن گھوم

رہی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دنیاں
اور ایک خدا کے ٹھکانے ہوئے ایک ہی قانون پر عمل کر رہی ہیں۔^{۲۲}
"یہ حقیقت اسلام کی بہترین ترجمانی اور دین حق کی بہترین تبلیغ ہے جو
سراسر قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس بیان صداقت میں "عالم گیر صد"
کا واضح اشارہ شریعت محمدی کی کاملیت اور آفاقیت کی طرف ہے۔
مولانا آزاد نے اقرار کیا ہے کہ قرآن کلام خدا کے ساتھ ساتھ کلام
رسول بھی ہے۔ "قرآن" کلام من عند اللہ ہے نہ کہ کلام اللہ۔ یہ کلام
من عند الشیطان نہیں ہے۔... جیسا کہ خود قرآن کہتا ہے: "اے ہم
خدا کی کلام" ان معنوں میں کھسا پایا ہے کہ یہ اگرچہ قول رسول ہے مگر
خدا کی ہے۔ اس میں شیطان یا شیطانی دوسروں کا دخل نہیں ہے۔^{۲۳}

مولانا آزاد کا ترجمان القرآن کے بارے میں یہ دعویٰ بالکل سچا ہے کہ "قرآن کے مطالعہ اور
تدبر کی ایک نئی راہ ضرور کھل گئی ہے اور اہل نظر اس راہ کو ان تمام راہوں سے مختلف پائیں گے جن
میں آج تک قدم فرسائی کرتے رہے تھے" مولانا ہی کا اپنا تجزیہ ہے کہ ترجمان القرآن کی تمام خصوصیات
کا محضر اس کے ترجمے اور اسلوب ترجمہ میں کشیدہ کر لیا گیا ہے۔ اور دوسرا اعلیٰ خصوصیات اس کے
تشریحی نوٹ ہیں۔ پہلے کوشش کی گئی ہے کہ قرآن کا ترجمہ اردو میں اس طرح مرتب ہو جائے کہ اپنی
وضاحت میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ رہے، اپنی تشریحات خود اپنے ساتھ رکھتا ہو.... "ترجمہ
قرآن کے قلیل تجزیے سے یہ بہر کیف ثابت ہوتا ہے۔ اہل فکر و نظر سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ قرآن اپنی
ظاہری اور معنوی دونوں طرح کی بلاغت کے لیے عظیم المثال اور عقیدہ النظم ہے۔ وہ نہ صرف کم سے کم
انفاذ میں منشاء الہی واضح کرتا ہے بلکہ سیاق عبادت میں مختلف جملوں اور ترکیبوں کے درمیان
محفوفات بھی رکھتا ہے جب لوگوں کی نظر کلام الہی کے اسلوب بلاغت پر نہیں ہوتی وہ مختلف جملوں اور
ترکیبوں کے درمیان بے ربط محسوس کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلا جملہ یا فقرہ یا پورا کلام اپنے بعد والے
جزء کی تفہیم و تشریح کے لیے معنوی اشارات فراہم کرتا ہے اور فکر و تدبر سے انسان اس ربط کو پالیتا
ہے جو اس میں پنہاں ہوتا ہے۔ مولانا آزاد کو اپنے ترجمہ تفسیر میں عام قاریوں کے لیے ان جگہوں کو

کو بھرنا پڑا ہے جو بظاہر حق سے نااہل لوگوں کو نظر آتی ہیں۔ یہ رائے مثالوں کے بغیر مستند اور واضح نہیں ہوگی اس لیے سورہ فاتحہ کا ترجمہ اور الفاظ قرآنی سے اس کا موازنہ کرنا مناسب ہوگا۔

”ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے جو رحمت والا ہے اور اس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا!) ہم صرف تیری ہی زندگی کرتے ہیں، اور صرف تو ہی ہے جس سے اپنی ساری (احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا!) ہم پر (سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے۔ وہ راہ جو ان لوگوں کی ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو بھٹکارے گئے،“ اور نہ ان کی جو راہ نے بھٹک گئے۔“

مولانا آزاد ائمہ کا ترجمہ ”ہر طرح کی ستائشیں“ العالین کا ”تمام کائنات خلقت“، الرحیم کا ”اور جس کی رحمت مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے“، الدین کا ”جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا“، کیا ہے، اس کے علاوہ توہین میں خدایا کا اضافہ کہ کے مدد اپنی مانگنے کے لیے ”اپنی ساری احتیاجوں میں“ اور سیدھی راہ کے لیے ”سعادت“ کی تشریح کا اضافہ کیا ہے اور اسی طرح صراط الذین کے فقرے کے ترجمے میں پورا ایک جملہ ”وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی“ استعمال کیا ہے۔ بقول عابد رضا بیدار :

”ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے افکار اور انشاء کا نقطہ عروج ترجمان القرآن کی پہلی جلد کا پہلا حصہ ہے جس میں سورہ فاتحہ کا سہارا لے کر مولانا نے اپنے مفکر و فن کے سارے گوشے نمایاں کر دیے ہیں۔ سورہ فاتحہ کا تو محض نام ہے۔ اصل میں تو یہ علم الکلام میں ایک

نادر اضافہ ہے۔“ ۲۷

ترجمان القرآن کے اسلوب ترجمہ کی تفہیم کے لیے بعض اور مثالیں ضروری معلوم ہوتی ہیں لہذا

وہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء اور سورتوں نے تفسیری ترجمے کی نمایندہ مثالیں آجائیں۔ سورہ آل عمران کی ابتدائی آیات کا ترجمہ یوں کیا ہے :

”الغ۔ لام۔ ہم۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، کوئی نہیں مگر اسی کی ایک ذات الحی (یعنی زندہ کہ اس نے بے زوال دفنا نہیں) القیوم (کلانتا ہستی کی ہر چیز اس سے قائم ہے۔ وہ اپنے قیام کے لیے کسی کا محتاج نہیں)۔ اسی نے تم پر سچائی کے ساتھ الکتاب نازل کی (یعنی قرآن نازل کیا) اس سے پہلے جس قدر کتابیں نازل ہو چکی ہیں ان سب کی تصدیق کرتی ہوئی آئی ہے (ان سے الگ نہیں ہے) اور اسی (حی و قیوم ذات) نے اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے تورات و انجیل نازل کی تھی۔ نیز اس نے القرآن (یعنی نیک و بد اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والی قوت) بھی نازل فرمائی۔“

سورہ بقرہ کی ابتدائی پانچ آیات کا ترجمہ مولانا نے اس طرح کیا ہے :

”الغ۔ لام۔ ہم۔ یہ کتاب ہم اس میں کوئی شبہ نہیں، متقی انسانوں پر (اسلام کی) راہ کھولنے والی۔ (متقی انسان وہ ہیں) جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم نے جو کچھ روزی انھیں دے رکھی ہے اسے (ان کی) راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ نیز وہ لوگ جو اس (سچائی) پر ایمان رکھتے ہیں جو تم پر (یعنی پیغمبر اسلام پر) نازل ہوئی ہے اور ان تمام (سچائیوں) پر جو تم سے پہلے (یعنی پیغمبر اسلام سے پہلے) نازل ہو چکی ہیں، اور (ساتھ ہی) آخرت (کی زندگی) کے لیے بھی ان کے اندر یقین ہے، تو یقیناً یہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (پہنچانے) راستے پر ہیں اور یہی ہیں (دنیا اور آخرت میں) کامیاب پانے والے۔“

جلد دوم میں سورہ اعراف کی پہلی دو آیتوں کا ترجمہ مولانا یوں کرتے ہیں،
 "الف۔ لام۔ ہم۔ صداداً پیغمبر! یہ کتاب ہے جو تم پر نازل کی گئی
 اس لیے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو (انکار و بغض کی پاداش سے)
 خبردار و پریشان کر دو، اور اس لیے کہ ایمان رکھنے والوں کے لیے بیداری
 نصیحت ہو۔ پس دیکھو ایسا نہ ہو کہ اس بارے میں کسی طرح کی دل تگلی تمہارا
 اندر راہ پائے۔ (لوگو!) جو کچھ تمہارے پروردگار کی جانب سے تم پر
 نازل ہوا ہے اس کی پیروی کرو اور خدا کو چھوڑ کر اپنے (بھڑائے ہوئے)
 مددگاروں کے پیچھے نہ چلو (افسوس تم پر!) بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ تم
 نصیحت پذیر ہو۔"

ہر چند کہ مثالوں سے بات طویل ہوتی ہے تاہم ترجمان القرآن کے تفسیری ترجمے کی ذمیت
 اور اس کے اسلوب کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے وہ ناگزیر بھی تھیں۔ ان سے بہر حال مولانا کے
 اس دعوے کی پوری طرح تصدیق ہوتی ہے کہ "جس قدر غور و تدبر سے ترجمے کا مطالعہ کیا جائے گا اسی
 قدر قرآن کریم کے حقائق اپنی اصلی طلعت و زریبائی میں بے نقاب ہوتے جائیں گے۔ اس کی اپنی تشریحات
 ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمے کی گگرہ بھی کھولتی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایک عام قاری مولانا آزاد
 کے ترجمے اور صرف ترجمے کی بدولت قرآن مجید کے معانی اور مفہام سے واقف ہو جائے گا اور مزید
 تشریح و تفسیر کے لیے مولانا کے تشریحی نوٹ موجود ہیں جو مشکل مقامات کی گرہ کشائی کے لیے ساتھ ساتھ
 موجود ہیں۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے تفسیری حاشیوں میں جگہ جگہ اُن نقابوں کو دور کر کے
 حقائق قرآنی کی رونمائی فرمائی ہے۔ مثلاً اصحابِ کہف کے واقعے میں اصل حقائق پر سے مولانا نے جس
 طرح پردے اٹھائے ہیں۔ یا اسی سوسے میں ذوالقرنین کی شخصیت کے تعین میں جو بحث کی ہے
 اس سے یقیناً قرآن نہیں کے نئے دروازے کھلے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے ترجمان القرآن میں قرآن
 کے طریقہ استدلال کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم اپنے مطالعے کی پہلی منزل میں
 انسانی ذہن کو تسخیر و تسکین دیتا ہے اور پھر آیات قرآنی انسان کے نہایت خالص دل پر دستک
 دے کر اس نے سونے ہوئے وجدان کو بیدار کر کے اس کے قلب کی گہرائیوں میں یوں جاگزیں ہو جاتی

ہیں کہ ان کا ہر لفظ اور ہر لول اُس کے قلب و ذہن کی فطری آواز بن جاتا ہے۔ بقول ڈاکٹر عارف مظلوم:

”قرآن کا یہی اسلوبِ مخاطب جو تعقل اور وجدان کی حسین آمیزش

سے قارئین کے دل و دماغ کو مسخر کرتا ہے۔ مولانا کے ترجموں ’تفسیرِ

حاشیوں میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ یہ اندازِ بیان مولانا کے دگ و

ریشے میں اس حد تک سرایت کر گیا تھا کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ہر جملہ

فرائی طرزِ بیان کا عکس لے ہوئے ہوتا ہے۔“^{۷۵}

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن بلاشبہ محض ایک علمی کوشش نہیں ہے، اس کے کچھ اعلیٰ مقاصد

بھی ہیں۔ قرآن سے مولانا کا شغف ہی ان کی جستجوئے حقیقت پر مبنی ہے اور اس کی آیات میں ہی

انھیں وہ صداقت دستیاب ہوئی جس کی تلاش میں وہ ایک عرصے تک سرگرداں رہے۔ پھر مولانا نے

اصلاحِ معاشرہ اور آزادیِ ملک کے لیے جو تحریک چلائی، ملت کی تبدیلی اور انسانیت کی نشاۃ ثانیہ

کے لیے جو جدوجہد کی اس کا سارا نقشہ انھوں نے قرآن ہی کی ہدایت سے ترتیب دیا اور قرآنی بصیرت

کی روشنی میں ہی انھوں نے اپنے کردار کی بھی تشکیل و تعمیر کی۔ یہی کام ہر اولوالعزم ’مفسرِ قرآن‘ نے

اپنے وقت میں اور اپنی جگہ پر کیا ہے، بلکہ قرآن کی تعلیم ہی یہ ہے کہ وہ ہر دور اور ہر حال میں تمام

’انسانوں‘ کے لیے کتابِ ہدایت ہے، بہترین افکار و اعمال کا سرچشمہ ہے، دستورِ حیات ہے، ضابطہٗ اخلاق

ہے۔ اس طرح جو مفسر ہی قرآن کی کھجی گئی ہے، دراصل اپنے عہد اور ماحول کے تقاضوں کا جواب ہے،

نہ ’کا کلام یقیناً آفاقی و ابدی ہے‘ مگر انسان کا کلام محدود ہے۔ یہی قرآن کے مقابلے میں تفسیر کی

حد ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کو اسی حد میں دیکھنا چاہیے، خاص کر ان کی تفسیر سورہٴ فاتحہ

زندگی کے اسی نصب العین کی آئینہ دار ہے جو اپنے وقت میں مولانا آزاد کے پیش نظر تھا۔ وہ وقت

معاذِ غیر ملکی سامراج اور قومی تفرقے کا، مغرب سے مرعوبیت اور باطل کے غلبے کا، حبِ حق و صداقت

کا اصلی تصور اہل مذاہب کے درمیان بھی گم ہو رہا تھا اور قسم قسم کے غلط نظریات لوگوں کو گمراہ کر رہے

تھے۔ اسی تناظر میں مولانا آزاد نے اسلامی توحید کا پیغام ایک باریکھ افرادِ ملت، اہل ملک اور

پوری انسانیت کو دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا، مسلمہ اسلامی حقائق کی روشنی میں کہا۔

لہذا ترجمان القرآن فی الواقع دورِ جدید میں اسلام کی ترجمانی تھی اور اسلام کو انھوں نے اس کی

اصلیت کے مطابق کسی فرستے کے رسمی دھرم کے بجائے ایک عام نظریہ زندگی اور بہترین نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اس لحاظ سے کہا جاسکتا ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے ذریعے ایک نئے دور اور آزاد ہندوستان یا جدید شرق یا عصر حاضر کے ہندوستان میں عالم انسانیت کی تعمیری خدمت کا ایک فنسٹر، جہز نامہ اور مشورہ پیش کیا ہے:

”جس مسئلہ کو مولانا آزاد نے ترجمان میں چھیڑا وہ اسلامی دنیا کا ایک اہم مسئلہ ہے جو بڑی حد تک ان مسلمانوں کے لیے موت و
 زیت کا سوال ہے، اسی طرح مذاہب کی اندرونی وحدت بھی اسلامی
 فکر کی تاریخ میں بالکل نیا انکشاف نہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی
 حجۃ اللہ الباقیہ میں اس امر کی جانب واضح اشارے کیے ہیں لیکن
 جس شرح و بسط کے ساتھ اور استدلال کی جس قوت کے ساتھ مولانا
 آزاد نے ترجمان القرآن میں اس اصول کو پیش کیا ہے اس کی نظیر
 اسلامی لٹریچر میں نہیں ملتی۔“^{۲۹}

اسی طرح مولانا آزاد نے ان تمام مسائل پر جن کا تعلق ہماری روزانہ کی زندگی سے ہے اور
 جو اس وقت کے حالات کے پس منظر میں قوم کی روح کے اندر بیداری پیدا کر سکتی تھیں، کافی نصیحت
 آمیز روشنی ڈالی ہے۔ دین داری اور دنیوی معیشت، مرد اور عورت کے حقوق، اکوڑا فی الدین،
 دعوتِ حق کی حیات بخشی، دفاعِ ملت اور قومی فرض، مسلمانوں کی حیرانی اور بے چارگی، دعوتِ حق
 کا طریقہ وغیرہ کی اہم ہمت پر مولانا نے بصیرت افروز حواشی لکھے۔ دینِ حق کی راہ ہرگز نہ عمل میں اعتدال
 کی راہ ہے دنیا کا انہماک نہ تو اس قدر بڑھ جانا چاہیے کہ آخرت کا رشتہ تک قلم منقطع ہو جائے اور
 نہ آخرت کے استغراق میں اس قدر دور نکل جانا چاہیے کہ ترک دنیا اور رہبانیت کا دم بھرنے لگیں۔
 مولانا کا خیال تھا کہ دینِ حق کی اس اصلِ عظیم کا اعلان ہے کہ خدا پرست اور دین داری کی راہ دنیوی معیشت
 اور دنیوی فلاح و ترقی کے غلات نہیں بلکہ وہ ایسی کامل زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں دنیا
 اور آخرت دونوں کی سمادیں موجود ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب کہ سائنس کی ترقی نے مردِ بر اور
 فضا کو تسخیر کر کے چاند اور ستاروں پر کمندیں ڈال دی ہیں اور ٹکنالوجی کی تین اور واضح فتوحات کے

یہ تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں تشکیک پیدا کر دی ہے، مولانا نے فطرتِ سمیر کی تشریح کرتے ہوئے بتایا کہ 'انسانی فکر رسا کی یہ بلندیوں اور سائنس کے کارنامے قرآنی تعلیمات سے نہیں نکلتے بلکہ میں اسلامی تعلیمات کے موافق ہیں۔ جب کہ قرآن کے نزول سے پہلے اقوامِ عالم کی دینی ذہنیت عقلی انگلوں کے قطعاً غلط تھی' قرآن نے نہ صرف عقلی انگلوں کی حوصلہ افزائی کی بلکہ ہمت، عقل اور اولوالعزمی علم کے لیے ایسا بلند نقشہ کھینچ دیا جس سے بلند بصیرت افروز دیرپا بلکہ لائقِ نعت آج بھی نہیں کھپا جاسکتا یعنی آسمان زمین میں جو کچھ ہے انسان کے لیے سفر جو اور اسے چاہیے کہ ان تمام چیزوں میں تصرف کرے۔ انسانی عقل و فکر کے لیے اس سے زیادہ بلند نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔ مولانا کی بصیرت آمیز فکر اور مسرت افروز علمیت کا احاطہ کرتے ہوئے آئی۔ ایچ۔ ڈیگلز لکھتے ہیں :

"یہ ان (مولانا ابوالکلام آزاد) کے غیر معمولی حافظے، اعلیٰ درجے کی ذہانت

اور مطالعے سے شغف کا نتیجہ ہے۔" ۲۷

مسی اہم شخصیت کے بارے میں نتائج نکالتے وقت یہ سوال اہم نہیں کہ اس نے کیا نہیں کیا اور کیا نہیں کیا۔ اہم یہ ہے کہ اس نے کیا کیا اور کیا کیا۔ مولانا آزاد کے مذہبی نقطہ نظر کے بارے میں آج ہمارا ایک فیصلہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کا تصور دین انسانیت کا نقطہ عروج ہے اور یہی اہل اسلامی تصور ہے۔ ہر چند کہ مولانا کے تصور دین کے متعلق بہت گمراہ کن باتیں کہی گئی ہیں لیکن اہل علم آج بھی اسے عالم اسلام اور عالم انسانیت کی فردخ کے لیے وہی اہمیت دیتے ہیں جو زندہ رہنے کے لیے سانس کو، دیکھنے کے لیے نظر کو، سوچنے کے لیے دماغ کو اور مسلمان کے لیے ایمان کو دی جاتی ہے۔ گو کہ مولانا آزاد نے جو کچھ کہا اور کیا دین کی حد میں رہ کر اسلام کے راستے پر چلتے ہوئے قرآن کی روشنی میں اور اگر کسی کو ان کے اعمال و افکار، کردار و گفتار کھٹکتے ہیں تو یہ اس کی تنگ نظری اور ہست خیالی و گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور :

"مولانا آزاد کی مذہبی فکر ان کے سیاسی نصب العین، ان کے

ادبی سرمائے کی قدر و قیمت اور اس کی معنویت مسلم ہے۔ ان کی

شخصیت کے طغیے اور ان کی آن بان کی کشش بھی باقی رہنے والی

ہے۔ وہ عوامی نہ تھے اور عوام میں کبھی بہت مقبول نہ ہو سکے۔ ان

کی شخصیت کو ہمالیہ کا جلال ہے اور ان کی فکر میں غلام کی پہنائی۔
وہ قدیم و جدید کا ایک عجیب و غریب سنگم تھے۔ ۲۸

حواشی

- ۱ - ذکر آزاد، عبدالرزاق طبع آبادی، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، صفحات ۵۰-۲۴۹
- ۲ - ایضاً، صفحات ۲۵۶-۲۶۰ ۳ - ایضاً، صفحات ۵۴-۲۵۶
- ۴ - ایضاً، صفحہ ۲۵۰ ۵ - ایضاً، صفحات ۹۳-۲۸۱
- ۶ - ہجر وصال، مرتبہ: شبیر احمد چودھری، صفحہ ۲۷۷
- ۷ - ایضاً، صفحہ ۲۹۱
- ۸ - مضامین ابوالکلام آزاد، مرتبہ: حفیظ احمد جعفری، صفحہ ۱۱۹
- ۹ - مولانا ابوالکلام آزاد- ذہن و کردار، عبدالمعنی، صفحہ ۲۹
- ۱۰ - خطبات آزاد، مرتبہ: ملک رام، صفحات ۱۱-۱۱۰
- ۱۱ - الہلال، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۲ ۱۲ - الہلال، ۲۵ اگست ۱۹۱۲ء، صفحہ ۱۱-۱۲
- ۱۳ - الہلال، ۱۵ ستمبر ۱۹۱۲ء ۱۴ - ایضاً، ۶ نومبر ۱۹۱۲ء، صفحہ ۸
- ۱۵ - ایضاً، ۲۷ نومبر ۱۹۱۲ء ۱۶ - ایضاً، ۲۳ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۱۵
- ۱۷ - ایضاً، ۲ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحہ ۷ ۱۸ - ایضاً، ۱۲ نومبر ۱۹۱۳ء، صفحہ ۵
- ۱۹ - میرا عقیدہ، کراچی، ۱۹۵۹ء
- ۲۰ - ترجمان القرآن، جلد اول، لاہور ایڈیشن، صفحہ ۱۹
- ۲۱ - ترجمان القرآن، علمی اور تخلیقی اسلوب، پروفیسر ابوالکلام قاسمی، علی گڑھ میگزین، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۷۱
- ۲۲ - میرا عقیدہ، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۹ء، صفحات ۶۲-۲۶۰
- ۲۳ - ملفوظات آزاد (جلد اول) دینی نمبر، مرتبہ: محمد اہل خان، صفحات ۶۳-۶۲
- ۲۴ - مولانا ابوالکلام آزاد، عابد رضا بیدار، صفحہ ۲۴۳
- ۲۵ - مولانا ابوالکلام آزاد، ٹکروئن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور احمد، صفحہ ۳۷۵

۲۰۶۔ رسالہ صبا آزاد نمبر صفحہ ۲۲

I.H. Douglas : A.K. Azad An Intellectual and . ۲۰

Religious Biography ص ۲۶۴

۲۰۷۔ فکر بدشن، اہل احمد نردور، صفحات ۲۵-۲۸

نوٹ: اس مضمون کی ترتیب و تالیف میں ذیل کتباؤں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

۱۔ خلیق انجم (مرتب)، مولانا ابوالکلام آزاد، شخصیت اور کارنامے، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۸۷ء
بالخصوص باب رنڈمب۔

۲۔ ڈاکٹر ابولکلام شاہ جہانپوری (مرتب)، مولانا ابوالکلام آزاد ایک ملاحظہ

۳۔ شیر بہادر خان، مولانا ابوالکلام آزاد

۴۔ جاوید شمشٹ (مرتب)، مولانا ابوالکلام آزاد، فکر و فن کے آئینے میں

۵۔ سید احمد آبادی، مولانا ابوالکلام آزاد، سیرت و شخصیت اور ملی و ملی کارنامے

۶۔ اسمتہ و لغزید کینٹریل (مرتب: بشیر الحق) اسلام دور حاضر میں (منتخب مضامین)

۷۔ اخلاق حسین قاسمی، مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت، سنس پبلیکیشن لاہور، ۱۹۸۰ء

۸۔ اشفاق حسین

Spirit of Islam (A summary of the Commentary

of MAK Azad on Al Fatiha) ۱۹۵۸ء

۹۔ عبداللہ ڈب۔ کرنجی

Aspect of Abul Kalam Azad (Alise on his

literary Political & Religious Activities)

مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت

ایک مُطالعہ

الطاف احمد اعظمی

مولانا آزاد کی شخصیت اور ان کی سیاسی و مذہبی فکر کے بارے میں متضاد رائے ہیں۔ شروع سے ایک طبقہ ان کے عقیدت مندوں اور مداحوں کا اور دوسرا طبقہ ان کے ناقدین اور نکتہ چینوں کا رہا ہے۔ لیکن اس امر میں تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن کے ایک بڑے عالم تھے اور اس کے علوم و معارف پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب نے سائنس اکادمی کی طرف سے شائع کردہ ترجمان القرآن کے تیسرے ایڈیشن کے دیباچے میں لکھا ہے :

”مولانا کی زبان اور ان کے بیان میں وہ غضب کی دل کشی ہے جس نے ان کے ترجمے اور تفسیری اشارات میں اُردو ادب کے ایک شاہکار کی شان پیدا کر دی ہے۔ وہ دوح عصر کے محرم ہیں اور کلام الہی کے مطالب کو اس حکیمانہ انداز میں سمجھاتے ہیں جس سے نئے زمانے کے تنقیدی ذہن کی بھی تسکین ہو جاتی ہے۔“

سجاد انصاری لکھتے ہیں :

”روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسلِ طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز

۲۰۹
 سے علماء قرآن پاک کو پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آئند نہ
 تھا تعلیم یافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہ و تنذیر اور تکفیر
 تعزیر پر خود غرض اور تنک مایہ علماء نے انھیں اسی طرح سمجھایا تھا۔
 مگر جب مولانا آزاد قرآن لے کر اٹھے مسلمان بہوت ہو گئے کہ یہ سو
 برس کے صفحے میں حال ہی کے لیے نہیں بلکہ ہمیش کے لیے نکات و
 حقائق پوشیدہ ہیں۔ ۲

مولانا آزاد کو اس بات کا خود بھی احساس تھا اور انھوں نے لکھا ہے کہ
 ایک زمانہ تھا کہ مسلمانوں میں مذہبی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا احساس نہ تھا مگر
 سنہ ۱۹۱۲ء میں میں نے اہللال جاری کیا اور قرآن کے مطالعے و تدبر کی ایک نئی راہ
 روشنی میں آئی۔ ۳ اہللال کی اشاعت کے ساتھ ہی مسلمانوں کے ذہنی علم طبقے نے خدمت
 کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ ایک نئی آواز ہے جس میں قرآن مجید کا رُبوب دعوت اور اسلوب
 بیان صاف نمایاں ہے اور اس کا مدیر اسرار قرآن کا محرم اور اس کے دلائل کا
 نکتہ دان ہے۔ جن دنوں مولانا رانچی میں جلا وطنی کے دن گزار رہے تھے ایک سرحدی
 بزرگ مولانا دین محمد قندھاری صوبہ سرحد سے پا پیادہ چل کر مولانا کی خدمت میں اس
 نوض سے حاضر ہوئے تھے کہ ان سے قرآن پاک کی ایک آیت کے معنی معلوم کریں؟ مولانا
 آزاد نے ترجمان القرآن کا انتساب انہی بزرگ کے نام کیا ہے۔ ۴

لیکن کیا مولانا آزاد فی الحقیقت معارف قرآن کے رمز شناس اور اس
 کے باطن کے محرم راز تھے، دوسرے لفظوں میں روح قرآن سے کما حقہ آگاہ تھے؟
 راقم بطور کا مطالعہ اس کی نفی کرتا ہے۔ ہر بڑے آدمی کی طرح مولانا آزاد نے بھی
 جس میدان علم کی طرف رخ کیا وہاں اپنا نقش عظمت چھوڑا ہے۔ اہللال، السبلاغ،
 تذکرہ، غبارِ خاطر سب میں ان کی انفرادیت اور یکتائی کا رنگ روز روشن کی طرح عیاں
 ہے۔ اس سے ان کے کسی بڑے مخالف کو بھی انکار نہیں ہے لیکن قرآن مجید کا معاملہ
 اس سے مختلف ہے۔

مولانا آزاد اعلیٰ پائے کے انشاء پرداز تھے۔ زبان و بیان کی غیر معمولی صلاحیت نے ان کی ہر تحریر کو جاذبِ نظر اور دامن کش دل بنادیا ہے۔ اگر الفاظ اور طرزِ بیان میں سحر ہے تو بلاشبہ مولانا نے لفظ و بیان دونوں کا جادو جگایا ہے اور اس کی دلفریبی سے بڑے بڑے اصحابِ علم نہ صرف مسحور بلکہ مرعوب ہو گئے۔ زبان و بیان کی یہی خوبی ان کی تفسیر بالخصوص تفسیر سورہ فاتحہ میں پوری شانِ دلربائی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ زبان و بیان کے ان خوشنما پردوں کو ہٹا کر بہت کم لوگوں نے ان کی تفسیر کے باطن میں جھانکنے کی زحمت کی ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کے ظاہری جمال کو دیکھا اور فریفتہ ہو گئے۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں :

”مصنف کی دیدہ وری اور نکتہ پڑوہی کا اصلی جولا نگاہ پہلا حصہ ہے۔ یہ درحقیقت نصف کتاب ہے۔ اس میں سورہ فاتحہ کے ایک ایک لفظ کی ایسی دلنشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے اس سورہ کے اُم الکتاب (اصل قرآن) ہونے کا مسئلہ مشابہتاً معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام جہاتِ مسائل اور اصولِ دین پر ایک بصرہ ہو جاتا ہے خصوصاً قرآن پاک کے طرزِ استدلال، حقائق کائنات کی ربوبیت و رحمت کے آثار و دلائل اتنی تفصیل سے لکھے ہیں کہ مصنف کی وسعتِ علم و نظر کی داد بے اختیار دینی پڑتی ہے۔“

اکثر اصحابِ علم نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ مولانا میں احساس ”انا بہت شدید تھا۔ آپ ان کی کوئی کتاب اور مکمل و نامکمل تحریر دیکھ لیں اس میں جو چیز حزنِ جلی کی طرح بہت نمایاں نظر آئے گی وہ ان کا انانیت آمیز اندازِ مخاطب ہے۔ آپ اس انانیت کو چاہے ڈاکٹر سید عبداللہ کی زبان میں انفرادی انا کا احساسِ یکتائی کہہ لیں اور چاہے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے طرزِ تعبیر میں خدا کا رنگِ کبریاں۔ لیکن یہ بہر حال انا ہوا کہ ان کی انا کی نے بہت تیز تھی۔ مولانا کے بہت سے عقیدت مندوں اور مداحوں نے اس انانیت کی مختلف توجہات پیش کی

بی۔ محمد یونس خالدی لکھتے ہیں :

”مولانا کے یہ ارشادات کوئی ادیبانہ فصول گری، ساحرانہ فصاحت طرازی یا فوق الفطرت دعویٰ کا اظہار نہیں بلکہ خود شناسی کی ایک اعلیٰ مثال ہے جس سے ان کی فراست، شخصیت، عظمت اور علم و فضل کا آبسائی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔“

لیکن اس مداحی میں یہ بات یکسر فراموش کر دی جاتی ہے کہ مولانا صرت ادیب اور انشا پرداز ہی نہیں عالم دین بھی تھے اور سب سے بڑھ کر یہ نہ داعی الی القرآن تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کے لہجے میں اوعایت نے بجائے خاکساری و فروتنی کا رنگ غالب ہوتا۔ اس اوعایت کے چند نمونے یہاں پیش کیے جاتے ہیں جن سے قارئین اندازہ کر سکیں گے کہ مولانا کی ”انائیت کس نوع کی تھی اور اس کا رنگ گفتار کیا تھا :

”افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا۔ غالب کو تو صرف اپنی شاعری کا ردنا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی :

نار و ابودہ بازار جہاں جنس و بنا
رونقے گشتم و از طالع و کائنات رقم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت و الم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم و فنون، ادب، انشا و شاعری کوئی دواہی ایسی نہیں جس کی بے شمار نئی راہیں مبدی و فیاض نے مجھ نامراد کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لحظہ بخششوں سے مالا مال نہ ہوا ہو۔ مجھ کو ہر روز اپنے آپ کو عالم معافی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی کرشمہ سنجیاں کھلی منزلوں کی جلوہ طرازیں ماندر دیتی ہیں۔ لیکن افسوس جس ہاتھ نے

فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرا نبار کیا اس نے شاید سر و سامان
کار کے لحاظ سے تھی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم
یہ ہے کہ اس عہد اور عمل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے
کر دیا گیا: ۱۱

”لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگاتے ہیں
جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو۔ میں نے جس دن اپنی دوکان لگائی
تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گزر ہو سکے۔
در کوئے اشکستہ دلی می خزند و بس

بازار خود فروشی ازاں سوائے دیگر است
مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عمام راہوں
میں جس طرف بھی نکل پڑا اکیلا ہی نکلتا پڑا، کسی راہ میں بھی وقت
کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا:

بار نیقال ز خود رفتہ سرفروست نہ داد
سیر صحرائے جنوں حیف کہ تنہا کر دیم ۱۲
”میں اپنے سینے میں وہ دل رکھتا ہوں جس کے لیے ہدایت کی
کوئی شے نہیں ہو سکتی جو فاطر السموات نے بھیجی ہوں۔“ ۱۲

مولانا آزاد کی اس انانیت سے ان کی تفسیر ترجمان القرآن بھی محفوظ نہیں
ہے۔ قرآن مجید وہ بارگاہ علم و خیر ہے جہاں ہر دور کے اساطین علم و فن نے جن میں
عربی زبان کے ماہر ناز اور یگانہ عصر عالم، ادیب اور انشاء پرداز شامل ہیں، اقران
کیا ہے کہ یہ علم و آگہی کا وہ بحر بے کراں ہے جس کے سارے موتیوں کا چنٹ کسی
ایک انسان کے بس میں نہیں ہے۔ بڑے بڑے خواصان علم اس کی تہ میں اترے
لیکن جب سطح پر آئے تو تسلیم کیا کہ اس کے طول و عمق کی پیمائش ممکن نہیں ہے۔
اس خواصی میں جس شخص کے ہاتھ جو چیز بھی لگی اس پر اس نے اللہ کا شکر ادا

یا اور اپنی عقل و فہم کی نارسائی کا اقرار کیا۔ خود قرآن مجید نے ان راسخین فی العلم کا حال ان لفظوں میں بیان کیا ہے :

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب و اخر متشابهت فاما الذين في قلوبهم
غش فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء
تأويله وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم
يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا
اولو الاباب (آل عمران - ۷)

(ترجمہ) وہ اللہ ہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس میں وہ
آیتیں ہیں جو باعتبار مفہوم و معنی بالکل واضح اور قطعی لدالات ہیں
اور یہی آیتیں اصل قرآن ہیں اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن کے معنیوں
میں اشتباہ ہے۔ پس جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ اس قسم کی
آیات سے ہی سروکار رکھتے ہیں جو مشتبہ المعنی ہیں اور اس سے ان کی
غرض فتنہ جوئی اور اس کے حقیقی مفہوم تک (بہر طور) رسائی ہوتی ہے
حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ
علم میں رسوخ رکھتے ہیں ان کی صدایہ ہوتی ہے کہ ہم اس پر یقین
رکھتے ہیں (ایہ) سب ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور نصیحت صرف
وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عاقل و دانا ہیں۔

لیکن مولانا آزاد کا حال اُن راسخین علم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی انا
یہاں بھی صاحبِ جبروت ہے، آئادہ خود سنائی ہے، ”ہم جو من و دیگرے نیست“ کی صدائے
مکھر اس کے لبوں پر ہے۔ وہ اس پتہ پر مصر ہے کہ معارف قرآن کی وادی میں صرف
اس کا چراغ جلے، دوسروں کا چراغ گل ہو جائے۔ کیسا عجز و انحصار، کیسا اقرارِ
درماندگی علم اور کیسا اقرارِ نارسائی ذہن۔ دعویٰ ہے کہ اس نے تفسیر کے سارے

ذکر کھنگال ڈالے ہیں، ادعا ہے اس بات کا کہ قرآن مجید کے سارے علوم و معارف فیضانِ الہی سے اس پر بنے نقاب ہیں، علم و خبر کے وہ بند دروازے اس پر کھلے ہیں جو اس سے پہلے کسی عالم و مفسر پر نہیں کھل سکے تھے، وہ کلید معرفت اس کے ہاتھ آگئی ہے جس سے اس کتاب حکیم کے ہر عقدہ لائبل کی کنود آسان ہو گئی ہے۔ اس پر یقین نہ آئے تو مولانا آزاد کے یہ الفاظ ملاحظہ فرمائیں :

”فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر یہی ہے کہ اس نے تفسیرِ بالرائی کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائقِ قرآنیہ کو منکشف کر دیا۔“ ۱۳

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

”اگر تم کہو کہ حقائق و معارفِ قرآن کی طرہ رہنمائی ایک فضلِ مخصوص ہے جس کے انکشاف کے لیے خدائے تعالیٰ نے اس عاجز و درماندہ قلب کو چُن لیا تو یہ فی الحقیقت سچ ہے۔“ ۱۴

ترجمان القرآن کے دیباچے میں ارشاد ہوتا ہے :

”کامل ستائیں برس سے قرآن میرے شب و روز کے شکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کیے ہیں۔ تفسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا تراجم میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرہ سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جھوٹے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیم کی جاتی ہے لیکن میرے لیے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں۔ جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے درنہ میں ملا ہے اور جو کچھ جدید ہے اس کے لیے اپنی راہیں

آپ نکالیں۔ میرے لیے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی جھالی
ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں۔^{۱۵}
آگے مزید فرماتے ہیں :

”میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے
کانٹے نہ چھپ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے
جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے ٹھنڈے
بھی ہر جام سے پیے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفاء کے
آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں
کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سر شہ پہ بھی شاہراہ
عام پر نہ تھا۔“^{۱۶}

اسی دیباچے میں اپنی تفسیر کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”جا بجا نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جو سورت کے مطالب کی رفتار کے
ساتھ ساتھ برابر چلے جاتے ہیں اور جہاں کہیں ضرورت دیکھتے ہیں
مزید رہنمائی کے لیے نمودار ہو جاتے ہیں۔ یہ قدم قدم پر مطالب کی
تفسیر کرتے ہیں، اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتے ہیں، مقاصد و وجوہ
سے پردے اٹھاتے ہیں، دلائل و ثبوت کو روشنی میں لاتے ہیں،
احکام و نواہی کو مرتب و منضبط کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ مختصر
لفظوں میں زیادہ سے زیادہ معانی و معارف کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔
یہ گویا قاری قرآن کے لیے فکر و تدبیر کی روشنی ہے جو حکم ”یسئلونہم
بین یدینہم و بایمانہم“ (۱۲: ۵۷) اس کے ساتھ ساتھ چلتی
رہتی ہے اور کہیں بھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔“^{۱۷}

اور یہ سطریں بھی دیدنی ہیں :

”مباحث و معارف کا ایک پورا دفتر دماغ میں پھیل رہا تھا مگر

نوک قلم پر پہنچا تو ایک جُلہ بن کر رہ گیا۔ اب کتاب کے صفحے پر وہ ایک جُلہ ہی رہے گا لیکن اہل نظر جانتے ہیں تو اپنے ذہن و فکر میں پھر سے ایک دفتر کی صورت میں پھیلا سکتے ہیں۔^{۱۵}

کہاں تک بیان کیجیے، انا کا ایک دفتر طوفانی ہے جو تفسیر کے صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ اسی جذر انا ولا غیر نے فیصلہ کر دیا کہ ان سے پہلے کے جملہ مفسرین کی تفسیروں کا میعار فکر و نظر بہت پست ہے، قرآن کے حقائق و معارف کا کوئی حصہ ان میں ڈھونڈنا کارِ عبث ہے۔ فرماتے ہیں:

”مختلف اسباب سے جن کی تشریح کا یہ عمل نہیں، صدیوں سے اس طرح کے اسباب و مؤثرات نشوونما پاتے رہے ہیں جن کی وجہ سے بتدریج قرآن کی حقیقت نگاہوں سے مستور ہوتی گئی اور رفتہ رفتہ اس کے مطالعے و فہم کا ایک نہایت پست میعار قائم ہو گیا۔ یہ پستی صرف معانی و مطالب ہی میں نہیں ہوئی بلکہ ہر چیز میں جوئی حتیٰ کہ اس کی زبان، اس کے الفاظ، اس کی تراکیب اور اس کی بلاغت کے لیے بھی نظر و فہم کی کوئی بلند جگہ باقی نہیں رہی۔۔۔۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں سے لے کر قرنِ اخیر تک جس قدر مفسر پیدا ہوئے ان کا طریق تفسیر ایک رو بہ منزل میعار فکر و نظر کی مسلسل زنجیر ہے جس کی ہر پچھلی کڑی پہلی سے پست تر اور ہر سابق لائق سے بلند تر واقع تر ہوئی ہے۔“^{۱۶}

مولانا نے لکھا ہے کہ مختلف عہدوں کے خارجی مؤثرات نے قرآن مجید کے چہرے پر بہت سے دبیر و روسے ڈال دیے ہیں جن سے اس کی حقیقی شکل و صورت نگاہوں سے مستور ہو گئی ہے۔ ان کے خارجی پردوں کو ہٹا کر ہی قرآن کی اصل حقیقت معلوم ہو سکتی ہے، اور اس کام میں تفسیریں مفید ہونے کے بجائے مضر ہیں کیونکہ ان میں سے اکثر تفسیر بالرای ہیں۔ خواہ تفسیریں متکلیفین نے لکھی ہوں خواہ فقہاء نے، خواہ صرفیاء

۔ اور خواہ علوم جدیدہ کے حاملین نے، سب نے تفسیر کے نام سے اپنے اپنے مذہب و مسلک کی ترجمانی کی ہے۔ اس نقص یعنی تفسیر بالرای سے اگر متاخرین مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیر محفوظ ہے تو وہ خود ان کی تفسیر ہے۔

مولانا کی تفسیر کا مقام و درجہ کیا ہے اس پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے یہاں اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اسلاف کی تفسیروں پر یک قلم خط نفع پھر دینا اور انھیں کوڑا کرکٹ کا ڈھیر سمجھ لینا زیادتی اور نا انصافی کی بات ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ ان تفسیروں میں بہت سی دور از کار باتیں پائی جاتی ہیں۔ ان میں رطب و یابس سب ملے گا لیکن بہت سے تفسیری نکتے بھی ان میں جا بجا ملتے ہیں۔ بعض تفسیروں میں زبان و بیان، قواعد اور فصاحت و بلاغت کی توضیحات ملتے ہیں۔ اس سلسلے میں صاحب کثافت کی خدمات بڑی وسیع ہیں۔ تفسیر بلری کی صورت میں تفسیری روایات کا ایک بڑا ذخیرہ محفوظ ہے۔ یہ روایتیں تہذیب و تصنیف کے عمل سے نہیں گزر سکی ہیں لیکن یہ کیا کم ہے کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کی تفسیری کاوشوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ اگر تفسیر بلری وجود میں نہ آتی تو تفسیر ابن کثیر کی تصنیف مشکل تھی جو سلف کے طریقہ تفسیر کی ترجمان ہے۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ہر عبد کا مصنف اپنے عہد کے علمی ماحول کا پروردہ اور عصری ذوق و میلان سے متاثر ہوتا ہے مفسرین بھی اس عام کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کی تفسیری خدمات کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ لیکن مولانا آزاد کی امانیت نے ان حقائق سے صرف نظر کر لیا اور قدیم و جدید مفسرین میں سے کسی مفسر کی تفسیری خدمات کے اعتراف سے گریز کیا حتیٰ کہ ہندی مفسرین، مترجمین قرآن کے ذکر سے بھی پہلو تہی کی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا شمار کبار علماء ہند میں ہوتا ہے۔ ان کا فارسی ترجمہ قرآن اور اصول تفسیر میں ان کی اہم تالیف الفوز الجیر (فارسی) مہتمم بالشان ہیں۔ شاہ عبدالقادر دہلوی اور شاہ رفیع الدین دہلوی جو اسی دوران کے چشم و چراغ ہیں، کے اردو تراجم قرآن بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

ان کے علاوہ سرسید کی تفسیر القرآن^{۱۲} مولانا محمد علی کی بیان القرآن^{۱۳} مولانا احمد علی کی تفسیر بیان الناس^{۱۴} ڈپٹی نذیر احمد، مولانا فتح محمد جالندھری، مرزا حیرت دہلوی، مولانا عاشق علی میرٹھی، مولانا عبدالحق حقانی^{۱۵} مولانا محمود حسن اور مولانا شبیر احمد عثمانی کے ترجمے و تفسیر اور مولانا اشرف علی تھانوی کی تفسیر بیان القرآن سے کس طرح صحت نظر کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ الذہب کی آخری کڑی مولانا حمید الدین فراہی ہیں جو ہندی مفسرین کے امام و میر کا دواں کی حیثیت رکھتے ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ عربی مفسرین میں بھی باعتبار فکر و نظر ان کی حیثیت امام و مجتہد کی ہے۔

مولانا آزاد اپنی انانیت کے زیر اثر خواہ یہ کہیں کہ انھوں نے قرآن کے ترجمے و تفسیر میں کسی عالم و مفسر کے خرمین سے خوشہ چینی نہیں کی ہے اور اپنی راہ سب سے الگ بنائی ہے۔^{۱۶} لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ترجمہ و تفسیر دونوں میں متقدمین و متاخرین علماء تفسیر سے پورا پورا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے: ”معلوم ہوتا ہے کہ ترجمے کے لیے شاہ عبد القادر کا ترجمہ پیش نظر ہے۔“^{۱۷} شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے فارسی ترجمہ قرآن سے بھی انھوں نے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۲۰۵ کے ترجمے میں ”اذا تولى“ کا ترجمہ کیا ہے ”جب انھیں حکومت مل جاتی ہے“ دوسرے مترجمین قرآن نے ”تولى“ کا ترجمہ پیٹھ پھیرنا کیا ہے۔ مولانا آزاد کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمے سے ماخوذ ہے۔ شاہ صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو ”چوں ریاست پیدا کند“ بعض علماء نے اسے مولانا آزاد کا عطیہ خاص قرار دیا ہے۔^{۱۸} جو ظاہر ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ سرسید علیہ الرحمۃ کے طرز فکر کے بعض گوشے بھی ان کی تفسیروں میں ملتے ہیں۔ مثلاً حقیقت نبوت وغیرہ۔ مولانا آزاد نے سب سے زیادہ جس بطل جلیل اور عالم قرآن سے استفادہ کیا ہے وہ مولانا حمید الدین فراہی ہیں۔ اس سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندوی نے اعتراف حقیقت کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مولانا شبلی کے اصرار سے کئی دفعہ مولانا فراہی ندوہ میں آ کر رہے اور طلباء کو کبھی فلسفہ جدیدہ اور کبھی قرآن کے سبق پڑھائے میں بھی اس زمانے میں ندوہ کا طالب علم تھا۔ مولانا کے ان درسوں سے مستفید ہوا۔ اس زمانے میں مولانا ابوالکلام آزاد مولانا شبلی مرحوم کے پاس ندوہ میں مقیم تھے اور اندوہ کے مددگار ایڈیٹر تھے وہ مولانا حمید الدین صاحب کی ان صحبتوں سے مستفید ہوتے رہے اور قرآن پاک کے درس و نظر کے نئے راستوں کے نشان پانے لگے اور بالآخر اہللال کے صفحات میں اس جادہ بیانی کے مختلف مناظر سب کی نظروں کے سامنے آئے۔“ ۲۹

اس استفادے کی متعدد مثالیں ترجمان القرآن میں موجود ہیں۔ یہاں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی سے پہلے کوئی عالم دین بھی قرآنی قسموں کا صحیح معنی و مفہوم متعین نہیں کر سکا تھا۔ اس سلسلے میں امام غزالیؒ رازیؒ (متوفی ۱۱۲۰ھ) اور علامہ ابن قیمؒ (متوفی ۷۵۰ھ) کی کوششیں بھی کامیابی سے ہمکنار نہ ہو سکیں۔ مولانا فراہی نے اس موضوع پر ایک مبسوط رسالہ الامعان فی اقسام القرآن کے نام سے تحریر کیا اور اس میں تفصیل سے بتایا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مختلف چیزوں کی جو قسمیں کھائی ہیں ان سے مقصود اشہاد و استدلال ہے یعنی مقسم بہ کو مقسم علیہ پر بطور شہادت پیش کیا گیا ہے اس سے مقسم بہ کی تفہیم مقصود نہیں ہے۔“

مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں مقسم کے اس مفہوم کو یا لیکن یہ نہیں لکھا کہ یہ مولانا فراہیؒ کی تہتیت ہے بلکہ یہ لکھا کہ عربی میں مقسم کا مطلب شہادت ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

”اس آیت میں اثبات جزا کے لیے خدا نے خود اپنے وجود کی قسم کھائی ہے۔ لیکن ”رب“ کے لفظ سے اپنے آپ کو تعبیر کیا ہے۔ عربی میں مقسم

کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی بات پر کسی بات سے شہادت لائی جائے۔^{۳۱}

اس سے واضح ہوگی کہ مولانا آزاد نے اپنے معصروں اور پیش روؤں کی قرآنی تحقیقات سے استفادہ تو کیا لیکن اس کا اقرار نہیں کیا۔ اگر وہ اس کا اقرار کر لیتے تو اس سے ان کی عظمت و فضیلت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔ لیکن ان کی انانیت اس اقرار و اقرار سے ہمیشہ گریزاں رہی۔ مولانا کی نظر اس آیت پر یقیناً ہی ہوگی: **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا (فرقان ۶۳) ۱۰ اللہ کے بندے تو وہ ہیں جو زمین پر خاکساری کے ساتھ چلتے ہیں۔**

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے حقائق و معارف سے صرف ان مومنین کے قلب و دماغ آشنا ہوتے ہیں جو حقیقت شناس تقویٰ ہوں۔ غیر متعین کے لیے اس بزم عرفانی میں رسائی ممکن نہیں ہے۔ ان کے لیے عمری کا درد تہر جام ہے۔ وہ اس میکدہ عرفاں میں تشذب جاتے ہیں اور تشنہ کام ہی واپس آتے ہیں۔

ہم تسلیم کرتے ہیں اور سب نے بجا طور پر تسلیم کیا ہے کہ مولانا آزاد غیر معمولی ذہن و حافظہ رکھتے تھے۔ ان کی ذہانت و فطانت مسلم ہے۔ جو اس کا منکر ہو اس کا علم و نظر غیر معتبر ہے۔ اسی ذہانت کی وجہ سے مولانا نے دوسرے امور کی طرح تفسیر قرآن میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھا ہے۔ بعض قرآنی قصص کے بیان و تشریح میں ان کی یہ انفرادیت بالکل نمایاں ہے۔ مثلاً **قصة ذوالقرنین** کی انھوں نے جو تحقیق کی ہے وہ قابلِ تکریم ہے لیکن جہاں تک قرآن مجید کے حقائق و معارف کا تعلق ہے اس سے مولانا کی تفسیر خالی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ مولانا آزاد کے یہاں اسٹائل (پیرایہ بیان) زیادہ اور مواد کم ہے۔ اس کا اطلاق ان کی تفسیر پر بھی ہوتا ہے۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورہ فاتحہ کی تفسیر ہے بہت معروف و مقبول ہے اور مولانا کی قرآن فہمی کی نماندگی بلکہ تردید دلائل مان لی گئی ہے لیکن اس تفسیر

میں مع مقدمہ فاتحۃ الکتاب صرف انشاء پر داری ہے اور بلاشبہ اس کا یہ ایک نادر نمونہ ہے۔ ان کے خلاق ذہن نے اسلوب بیان کے نئے نئے پیکر اس میں رانے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ایک منفرد تفسیر ہے۔ بطور نمونہ ہم یہاں اس کی ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

سورۃ فاتحہ قرآن مجید کے لیے مثل دیا پر کتاب کے ہے یعنی جس طرح ہر کتاب کا ایک دیباچہ ہوتا ہے اور اس سے اس کتاب کا آغاز و تعارف ہوتا ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ قرآن مجید کا آغاز و تعارف اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔ اس مضمون پر مولانا آزاد نے مقدمہ فاتحۃ الکتاب میں جو عبارت آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو :

”وحی الہی کے مستور و محبوب چہرے نے جب سرزمین فاران میں اپنا نقاب اٹا تو اس کے جمال حقیقت کا اولین نظارہ اسی سورۃ فاتحہ میں تھا اور پھر یہی سورہ ہمیشہ کے لیے پہلی بھی قرار پائی کہ کرۂ ارض پر نوع انسانی جب کبھی جستجوئے حقیقت میں بیقرار ہوگی تو سب سے پہلے یہی جلوہ حق اس کے سامنے آئے گا... کائنات تعلیم و سعادت انسانی میں جو کچھ ہے اس میں سب سے پہلی حقیقت یہی سورۃ اور اسی سورۃ کی سات آیتیں ہیں۔ اگر وہ ایک سفر ہے تو اس کی پہلی منزل یہی ہے، اگر وہ ایک جمال ہے تو اس کا پہلا نظارہ یہی ہے، اگر وہ ایک نمونہ ہے تو اس کا پہلا تراز اسی سے اکھٹا ہے، اگر وہ ایک وقت ہے تو اس کا پہلا دن اسی سے شروع ہوتا ہے، اگر وہ ایک درخت ہے تو اس کا اولین تخم اسی میں ہے اور اگر وہ ایک دائرۂ سعادت ہے تو اس کا نقطہ اس کے سوا اور کوئی نہیں۔“

مولانا کی تحریر کا ایک عیب غیر ضروری طول کلام ہے اور اس کو ان کے شوق انشاء پر داری نے پیدا کیا ہے، اور دوسرا عیب تکرار مضمون ہے۔ اوپر کے مضمون یعنی

سورہ فاتحہ کی اولیت کو مولانا نے بتکرار بیان کیا ہے۔ اسی سلسلہ کلام میں لکھتے ہیں:

”یہی وجہ ہے کہ مومن کی حیات ایمانی کا پہلا دن یہی ہے اس کے سائر فطرت کا پہلا نغمہ اسی کے اندر سے اُٹھتا ہے، اس کے دائرہ علم و عمل کا نقطہ سعادت اسی کی سات آیتیں ہیں۔ وہ جب سفر حقیقت شروع کرتا ہے تو اس کا پہلا قدم یہی ہوتا ہے، وہ چلتا ہے تو اس کی پہلی منزل یہی پیش آتی ہے، بولتا ہے تو پہلی آواز یہی نکلتی ہے، مانگتا ہے تو پہلی طلب اسی میں ہوتی ہے اور عشق حق میں رہتا ہے تو چشم حقیقت سے پہلا آنسو یہی ٹپکتا ہے یعنی اس کی حیات سعادت میں جو کچھ ہے اس میں پہلی اور اول چیز یہی ہے۔“

یہی مضمون بتکرار صفحہ ۶۱ سے صفحہ ۶۴ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے فاتحۃ الکتاب کی وجہ تسمیہ اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس سورہ کی حیثیت پر گفتگو کی ہے۔ یہ ایک خشک بحث ہے اور مولانا کا قلم انشاء پر دوازی کی بہاریں دکھانے کے لیے بے چین تھا۔ بالآخر انھوں نے ”مراتب اربعہ ظہور“ کے عنوان سے گل افشانی گفتار کا موقع ڈھونڈ لیا۔ لکھتے ہیں:

”نبوت ایک بیج ہے جو انبیاء کی سر زمین قلب میں ودیعت کیا جاتا ہے اور وہ اندر ہی اندر نشوونما پاتا اور مختلف ابتدائی مراتب نشوونما سے گزر جاتا ہے یہاں تک کہ وہ وقت آتا ہے جب اس کی قوت نشوونما حد کمال تک پہنچ جاتی ہے اور اس کی شاخیں ابھرنے اور پھیلنے کے لیے ایک نصف وسیع کو ڈھونڈتی ہیں۔ اس وقت اس کی قوت نشوونما کا اُبھار بے قرار ہو جو کہ زور مارتا اور ابھرنے کے لیے جوش کھاتا ہے۔ پس زمین شت ہوتی ہے اور مخفی قوت نشوونما اپنے ابھرنے کی راہ نکال لیتی ہے۔ اس کے بعد انشعاب و ظہور

کا دور آتا ہے اور اس کی پھیلنے والی شاخوں سے زمین کی بالائی سطح
گھر جاتی ہے۔ ۳۹

اس انشا پر دوازی کا سلسلہ صفحہ ۸۴ سے صفحہ ۹۴ تک گیا ہے۔ اس میں
نبوت کے ظہور و آغاز کے بارے میں جو غلط فہمی اور نکتہ آرائی کی گئی ہے اس کا حقیقت
آقو سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہ بالکل ایک غیر متعلق بحث ہے۔ اس کے علاوہ
اس کا مواد سرسید علیہ الرحمۃ کی فکر سے ماخوذ ہے۔ سرسید کی تفسیر میں وحی و
جبر یا کوئی چیز نہیں ہیں۔ یہ نبی کا قلب ہے جس میں ملکہ نبوت فطرتاً و ودیت کیا جاتا
ہے اور وہی دراصل منبع وحی اور تجلی گاہ حقانی کو نبی ہے۔ ۴۰

مولانا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ نبوت سے قبل انبیاء کسی نامعلوم حقیقت
اور کسی غیر متعین منزل عشق کی جستجو میں ہمہ آن مضطرب و بے چین رہتے ہیں۔ ان کے
الفاظ ملاحظہ ہوں :

”پس اس وقت حضرت انبیاء کرام پر ایک بے خدائہ اضطراب
و التهاب عشق کی سہی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ وہ ایک غیر معلوم
حقیقت کے لیے بے قرار، ایک غیر متعین معشوق کی جستجو میں سرگرداں
اور ایک غیر مفہم انکشاف و انبعاث کی فکر میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی
روحانیت نبوت اس وقت بے قرار ہو جو کہ اور تڑپ تڑپ کے کسی
غیر متعین حقیقت کو ڈھونڈنے اور پکارنے لگتی ہے اور ان کا اضطراب
یکسر ایک صدائے جستجو اور دعوت سوال ہوتا ہے کہ اے وہ کہ آنے
والا، نکلنے والا، اور طلوع ہو جانے والا ہے! تو کہاں ہے اور کیوں
اپنے چہرے پر سے نقاب نہیں اٹھ دیتا اور کیوں اپنے جلال و رخسار
سے ظلمتوں اور اندھیاریوں کو دور نہیں کر دیتا؟“ ۴۱

لیکن قرآن مجید سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی ایک سے
زیادہ آیات سے ثابت ہے کہ قبل نبوت کسی نبی کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کو منصب

نبوت کے لیے منتخب کر لیا گیا ہے۔ بطور مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو لیں۔ ان دونوں جلیل القدر انبیاء کی قبل نبوت زندگی میں ہم کو اس اضطراب و التہاب کے کوئی آثار نہیں ملتے جس کا نقشہ مولانا کے شاعرانہ تخیل نے سطور بالا میں کھینچا ہے۔

قرآن مجید کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حاکم مصر فرعون کے خون سے بھاگ کر مہین کے علاقے میں چلے گئے تھے اور وہاں ایک نیک سیرت بزرگ کے ہاں دس سال تک ان کا قیام رہا اور انہی کی ایک لڑکی سے ان کی شادی ہوئی۔ واقعہ نبوت باطل اچانک پیش آیا جب کہ وہ ایک سفر میں آگ کی تلاش میں تھے۔ (سورہ قصص ۷۸) ان کو ذرا بھی خبر نہ تھی کہ اس آگ کے پرے سے ان کو نبوت کی نعمت ملنے والی ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذہن میں پہلے سے : کوئی اضطراب تھا اور نہ دل میں کسی طرح کا داعیہ طلب و جستجو۔

یہی معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ نبوت سے قبل آپ نے کبھی اس بارے میں سوچا بھی نہ تھا اور نہ کبھی آپ کی جانب سے کسی نوع کی بے قراری کا اظہار ہوا جس سے معلوم ہوتا کہ آپ بہت جلد نبی بنائے جانے والے ہیں۔ ہر نبی کی طرح آپ بھی قدرت کی طرف سے فطرت سلیمہ اور نفس مزکی لے کر آئے تھے اس لیے لازماً اپنے ماحول کی بُری باتوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عہد جاہلیت میں بعض ملکی باشندے بھی دین ضعیف پر قائم تھے اور مشرکانہ افعال سے نفرت رکھتے تھے۔ غار حرا میں آپ کی خلوت گوینی اسی جذبے سے تھی کہ مکہ کے مشرکانہ ماحول سے دور رہ کر اپنی فطرت مستقیمہ کے مطابق اللہ کی عبادت کریں۔ اسی جگہ ظہور نبوت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ آپ کے لیے یہ ایک غیر متوقع بات تھی اس لیے گھبرا گئے اور گھر پہنچ کر حضرت خدیجہ سے کہا ”مجھے کپڑا اڑھا دو، مجھے کپڑا اڑھا دو“ لیکن وحی الہی نے آپ کی ڈھارس بندھائی اور محبت آمیز لہجے میں ارشاد ہوا ”او اڑھ لپیٹ کر سونے والے اٹھو اور ڈراؤ اور اللہ کی بڑائی بیان کرو“ (سورہ مزمل : ۱-۳)

اس واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ نبوت سے پہلے آپ کا ذہن عطا نے نبوت سے بے خبر اور اس باب میں ہر طرح کے ایمان اور بے قراری سے خالی تھا۔ مولانا نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض عبارت آرائی ہے۔
مقدمہ فائزہ الکتاب کے اس مختصر جائزہ کے بعد اب ہم ان کی تفسیر کی بات آتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ہم سورہ فائزہ ہی کی تفسیر کو لیتے ہیں پہلے اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

"ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے، جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے، جو اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔ (خدایا! ہم صرت تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور صرت تو ہی ہے جس سے اپنی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں۔ (خدایا! ہم پر) سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے، وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہوئی جن پر تو نے انعام کیا، ان کی نہیں جو بھٹکارے گئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے۔"

اس ترجمے سے ظاہر ہے کہ مولانا آزاد نے ترجمے میں کسی ایک طریقے کی پابندی نہیں کی ہے۔ کہیں تو آزاد ترجمانی ہے (آیات ۳۱۲) اور کہیں فطری ترجمے کے ساتھ تشریح مزید کے لیے بریکٹ استعمال کیے ہیں (آیات ۵، ۴) ان میں سے کسی ایک ہی طریقے کی پابندی ضروری تھی۔ راقم کے نزدیک آزاد ترجمانی کا طریقہ متعدد وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ بالا ترجمے کی معنویت اور صحت کا معاملہ ہے وہ محل نظر ہے۔ مولانا نے حد کا ترجمہ متاثر کیا ہے اور یہی ترجمہ اکثر مفسرین نے کیا ہے۔ لیکن عربی میں حد کے معنی شکر کے بھی ہیں۔ تفسیر ابن کثیر میں اس سلسلے میں کئی روایتیں عبد اللہ

ابن عباسؓ سے منقول ہیں جن میں سے ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ "الحمد لله" شکر کا کلمہ ہے اور بندہ جب "الحمد لله" کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میرا شکر کیا۔" قرآن مجید کی متعدد آیات میں حمد کا لفظ شکر کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: "وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن" (فاطر- ۳۴) "اور وہ کہیں گے کہ اس اللہ کا بڑا شکر ہے جس نے ہمارا غم دور کیا۔" مولانا نے رب کے تین معنی لکھے ہیں 'پرورش کنندہ' معلّم اور آقا۔ لیکن رب کے معنی معلّم کے نہیں آتے۔ رب کے ایک معنی مالک کے ہیں۔ چنانچہ عربی میں گھر کے مالک کو "رب الدار" اور جانور کے مالک کو "رب الدابة" کہتے ہیں؛ رحیم کا ترجمہ مولانا نے کیا ہے کہ جس کی رحمت تمام مخلوقات کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے۔ یہ لفظی ترجمہ نہیں ہوا۔ اگر یہ مفہوم آیت ہے تو اپنی حد سے تجاوز کر کے تفسیر کی حد میں داخل ہو گیا ہے۔ "مالک یوم الدین" کے ترجمے میں بھی ترجمہ اور تفسیر کی حدیں مل گئی ہیں۔ مولانا کا ترجمہ ہے "جو اُس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا۔" اس تفسیری ترجمے سے آیت کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ مولانا نے "مالک یوم الدین" کو لغوی معنی میں لیا جب کہ یہ قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے اصطلاحی مفہوم کو خود قرآن نے واضح کر دیا ہے۔ فرمایا گیا ہے: "ما ادبک ما یوم الدین" ہنم ما ادبک ما یوم الدین ہ یوم لا تملک نفس لنفس شیئاً والا میری وہیمینہ (سورہ انفطار- ۱۷ تا ۱۸) "تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے" ہاں تمہیں کیا خبر کہ روزِ جزا کیا ہے؟ روزِ جزا وہ ہے کہ جس دن کوئی آدمی کسی آدمی کے کچھ کام نہ آ سکے گا اور فیصلے کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا۔ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید "مالک یوم الدین" کے فقرے سے مجر و اتنا ہی نہیں بتاتا کہ وہ اس دن کا مالک ہے جس دن کاموں کا بدلہ لوگوں کے حصے میں آئے گا بلکہ یہ بھی ذہن نشین کرتا ہے کہ اس دن کسی نوع کی سسی و سفارش نہیں چلے گی اور بندوں کی جزا اور سزا کا اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا۔ مولانا کے تفسیری ترجمے میں یہ بات نہیں آسکی ہے۔

سے تا تفسیری ترجمہ اس طرح ہوگا: "جو اس دن کا مالک ہے جس دن جزا و سزا کا اختیار صرف اللہ کے ہاتھ میں ہوگا اور کوئی کسی کے کام نہ آ سکے گا۔"

"صراط مستقیم" کا ترجمہ مولانا نے سعادت کی سیدھی راہ کیا ہے جو صحیح ہے۔ مالک یوم الدین کی طرح صراط مستقیم کے الفاظ یہاں اصطلاحاً استعمال ہوئے ہیں اور اس سے مراد توحید ہے کہ یہی سیدھی راہ ہے اسی لیے شرک کے لیے ٹیڑھی راہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے کہ اس راہ پر چلنے والا کبھی مقصود حقیقی تک نہیں پہنچتا اور جھٹک کر رہ جاتا ہے۔ تو ان مجید میں صراط مستقیم کے اصطلاحی مفہوم کو ایک سے زیادہ آیات میں واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ ارشاد ہوا ہے: **فَلْإِنِّي هَدَىٰ مِثْلَ مَنَاسِكَ** (انعام - ۱۶۱) "اے محمد! کہہ دو میرے رب نے مجھے حنیفاً و ماکان من المشرکین" (انعام - ۱۶۱) "اے محمد! کہہ دو میرے رب نے مجھے سیدھی راہ دکھا دی ہے یعنی راست راہ جس میں کوئی کجی نہیں" ابراہیم کا طریقہ جسے اس نے بھروسہ کر اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ اس آیت میں "دین تیم" اور "ملت ابراہیم" کے الفاظ سے صراط مستقیم کا توحیدی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ "وماکان من المشرکین" کے الفاظ سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ صراط مستقیم کے مفہوم میں توحید کے علاوہ بعض اخلاقی تعلیمات بھی شامل ہیں جو اس کے لازمی تقاضے کی حیثیت رکھتی ہیں۔^{۴۵}

مولانا آزاد کے ترجمے کے نقائص آپ نے دیکھ لیے۔ اب تفسیر کو لیں۔ مولانا نے

لفظ اللہ کی وضاحت میں لکھا ہے:

"اگر "اللہ" "الہ" سے ہے تو "الہ" کے معنی کیا ہیں؟ علماء لغت و اشتقاق کے مختلف اقوال ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قوی قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصل "ألہ" ہے اور ألہ کے معنی تحیر و در ماندگی کے ہیں۔ بعضوں نے اسے ولہ سے ماخوذ بتایا ہے اور اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس خالق کائنات کے

یہ لفظ اس لیے اسم قرار پایا کہ اس بارے میں انسان جو کچھ جانتا یا جان سکتا ہے وہ عقل کے تیز اور ادراک کی درماندگی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ وہ جس قدر بھی اس ذات مطلق کی ہستی میں غور و خوض کرے گا اس کی عقل کی حیرانی اور درماندگی بڑھتی ہی جائے گی یہاں تک کہ وہ معلوم کر لے گا کہ اس راہ کی ابتدا بھی عجز و حیرت سے ہوتی ہے اور انتہا بھی عجز و حیرت ہے۔^{۲۹}

مولانا کی اس تحقیق کے مطابق "الہ" کی اصل اَلْہ اور دَاہ ہیں بمعنی تیز اور یہی معنی ان کے نزدیک راجح ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ علامہ لغت نے اَلْہ کی اصل و لاء بھی بتائی ہے اس معنی میں کہ مخلوق اپنی حاجت براری کے لیے اس کی طرف رجوع کرتی ہے، مصائب میں اس کی طرف عاجزانہ پکیتی ہے اور اس کی جناب میں روتی اور گرا گزراتی ہے ٹھیک اس طرح جیسے بچہ ایسے مواقع پر اپنی ماں کی آغوش ڈھونڈتا ہے۔^{۳۰} مولانا روم نے اَلْہ کے اس مفہوم کو اپنی مثنوی میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا ہے :

معنی اللہ گفت سیبویہ یوٹھون فی الخواج ہم لویہ
گفت الحفانی حواجنا الیک والتمناہ وجہناہ ایک
صد ہزاراں عاقل اندر وقت درد جملہ نالاں پیش آل دیان فرد
"سیبویہ" (امام نحو) نے اللہ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ اللہ وہ ذات ہے کہ جس کے حضور میں لوگ گرا گزرا کر اپنی حاجتیں پیش کرتے ہیں لوگ اس کی جناب میں یوں دُعا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہم تیری ہی جناب میں اپنی حاجت براری کے لیے التماس کرتے ہیں اور تیرے ہی دُرسے ہم اپنا دامن مژد بھرتے ہیں۔ لاکھوں ارباب عقل و دانش مصیبت کی گھڑیوں میں اسی حکم مطلق کی جناب میں نالرو فریاد کرتے ہیں۔"

”الہ“ کی ایک دوسری اصل بھی ہے اور وہ ”الاء“ ہے فعال کے وزن پر
مفعول کے معنی میں یعنی مالوہ بمعنی معبود۔ بعض اہل لغت نے اس کی اصل ”لااء“
نحل کے وزن پر بتایا ہے اور اس کے معنی معبود (دیوتا) کے ہیں۔ ایشی کا
شعر ہے :

كحلقة من ابى مباح يسمعها لاهه الكلبان

”ابورباح کی قسم کی مانند جس کو اس کا بڑا دیوتا سنتا ہے۔“

الہ کے ایک معنی اعتماد کے بھی ہیں۔ اس میں سکون کا مفہوم بھی پایا جاتا
ہے، بولتے ہیں، أُلِمت الى فلان أُمى سكنت اليه ”یعنی میرے اس کی طرف
اجتماع کیا اور وہاں سکون حاصل ہوا۔ اس کے ایک اور معنی کسی کی جانب نہایت
شوق سے متوجہ ہونے کے بھی ہیں۔ کہتے ہیں، أُلِه الرجل الى الرجل أُمى اتجه
اليه لشدة شوقه اليه۔ اسی طرح ہے: الہ الأم انى ولد لها أُمى خنت اليه
یعنی ماں بچے کی طرف نہایت درجہ محبت اور دلسوزی سے متوجہ ہوئی یا اس کی
مشقات ہوئی۔

مولانا آزاد نے ان تمام متذکرہ بالا معانی سے صحت نظر کر کے الہ کو تحیر
کے معنی میں لیا جو ان کی طبیعت اور مذاق کے عین مطابق تھا۔ الہ کا یہ مفہوم عقلاء
اور حکماء کے ایک مختصر گروہ کے لیے بلاشبہ باعث کشش ہو سکتا ہے لیکن عام
لوگوں بالخصوص اہل ایمان کے لیے اس تصور الہ میں کوئی کشش اور دل بستگی
کا سامان موجود نہیں ہے کیوں کہ جس ہستی مطلق میں غور و فکر کا نتیجہ تحیر و درماندگی
ہو اس ذات سے کوئی صاحب ایمان کس طرح اپنے ذہن و قلب کا تعلق قائم کر سکتا
ہے اور اس کو اپنے بہترین احساسات و جذبات کا مرکز بنا کر اس کی اطاعت و
بندگی کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی الہ کے مذکورہ مفہوم
کی تائید نہیں ہوتی خود مولانا آزاد نے اس معنی کی تائید میں صحت لغت کو پیش کیا ہے،
قرآن مجید سے کوئی آیت بطور دلیل پیش نہیں کی ہے۔ یہ اس کا کھلا مواثرات ہے کہ

یہ ایک خالص فلسفیانہ تصور الہ ہے۔ قرآن مجید سے الہ کے جس مفہوم کی تائید ہوتی ہے وہ اس سے قطعاً مختلف ہے۔ قرآن کے بیان کے مطابق الہ کا اطلاق اس ہستی مطلق پر ہر گاہ جو طاقت و قوت میں بے مثال ہو، جو سب پر غالب ہو اور اس پر کوئی غالب نہ آ سکے، جس کے آگے سر نیاز خم کیا جائے، جبر کے ساتھ نہیں بلکہ دل کی کامل رضا و رغبت کے ساتھ اور جو مافوق الطبیعی طور پر مخلوق کی حاجت روا، مشکل کشا اور نجات دہندہ ہو۔ ۱۵

مولانا آزاد نے سب سے زیادہ زورِ قلم جس آیت کی تشریح میں صرف کیا ہے وہ ”رب العالمین“ ہے۔ لیکن یہ ساری بحث رب کے صرف ایک معنی یعنی پروردگارِ کائنات کے گرد گھومتی ہے۔ انھوں نے رب کے دوسرے معانی یعنی آت و ممالک سے اغماض کیا ہے حالانکہ تقاضائے ربوبیت کی بنا پر یہ اس کے بنیادی مفہومات میں داخل ہیں۔ رب کے لفظ میں پرورش کا جو مفہوم ہے وہ اس قدر نمایاں ہے کہ قرآن حکیم نے اثباتِ الہ میں اس سے مطلق تعرض نہیں کیا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید کے مخاطبِ اول ربوبیت کے اس پہلو سے بخوبی واقف تھے وہ اللہ ہی کو اپنا خالق و رازق مانتے تھے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: وَلِلّٰهِ سُلْطٰنٌ مِّنْ سَمٰوٰتِہٖۤ اَوَّلُ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَیَقُولُنَّ اللّٰہُ (الزمر: ۶۲) اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کا خالق کون ہے؟ تو ضرور کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ دوسری جگہ ہے:

قُلْ مَن یَّرْزُقُکُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ مَن یَمْلَکُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ
وَمَن یَخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمِیْتِ وَیَخْرِجُ الْمِیْتِ مِنَ الْحَیِّ وَمَن
یَدْبُرُ الْاَمْرَ فَمِیْقُولُونَ اللّٰہُ فَقُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ (یونس: ۳۱)
”کہو، وہ کون ہے جو تمھیں آسمان اور زمین سے رزق مہیا کرتا ہے
اور وہ کون ہے جو تمھارے کانوں اور آنکھوں کا مالک ہے اور وہ
کون ہے جو بے جان چیز سے جاندار کو اور جاندار سے بے جان چیز کو
نکالتا ہے“ اور وہ کون ہے جو تدبیر امر کرتا ہے؟ وہ (جواب میں) ضرور

کہیں گے کہ وہ اللہ ہے۔ پس ان سے کہو کہ پھر تم کیوں (شُرک) سے نہیں بچتے؟

لیکن جس چیز کے ماننے میں اُن کو تامل تھا وہ ربوبیت بمعنی حاکمیت تھی۔ یعنی وہ اللہ کی جگہ مختلف معبودوں کو نظامِ ارض و سما کا حاکم و متصرف سمجھتے تھے۔ گو کہ یہ بھی مانتے تھے کہ وہ اللہ کی طرف سے نظم کائنات پر مامور ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اللہ کی حیثیت رب الارباب کی تھی۔ قرآن مجید میں اس تصور کی تردید کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جو اللہ خالق و رازق ہے وہی تنہا بلا شریک غیر سے اس کائنات کا ناظم و آمر بھی ہے۔

ربوبیت کے اس پہلو سے صرف نظر کر لینے کی وجہ سے مولانا آزاد نے کارخانہ ربوبیت کو اثباتِ الہی کے طور پر پیش کیا ہے اور اسے برہانِ ربوبیت سے تعبیر کیا ہے اور اپنے مخصوص اسلوب میں لکھا ہے:

”کیا انسان کا دجلان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظامِ ربوبیت کا یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی، کوئی ارادہ، کوئی حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانہ ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک ابھری ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار، کوئی کارساز موجود نہ ہو؟ پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادہ اور بے حس الکٹرون کے خواص ہیں جن سے پروردگاری اور کارسازی کا یہ پورا کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل اور ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی وجود نہیں؟

پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں، کارسازی موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں، رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم موجود نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود نہیں، سب کچھ موجود

ہے مگر کوئی موجود کرنے والا نہیں، علی بغیر کسی عامل کے، نظم بغیر کسی ناظم کے، قیام بغیر کسی قیوم کے، عمارت بغیر کسی معمار کے، نقش بغیر کسی نقاش کے، سب کچھ بغیر کسی موجود کے نہیں۔ انسان کی فطرت کبھی یہ باور نہیں کر سکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا سانچہ لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے، 'نکد' اور انکار کی اس میں سائی نہیں!

قرآن کہتا ہے کہ یہ بات انسان کے وجدانی اذعان کے خلاف ہے کہ وہ نظام ربوبیت کا مطالعہ کرے اور ایک "رب الظلمین" ہستی کا یقین اس کے اندر نہ جاگ اُٹھے۔ ۵۲

مولانا آزاد نے اس بحث میں جتنی آیتیں نقل کی ہیں ان کا تعلق وجود الہی کے اثبات سے نہیں جیسا کہ انھوں نے خیال کیا ہے، بلکہ توحید الہی سے ہے اور توحید الوہیت مستلزم ہے توحید ربوبیت کو۔ اس سلسلے میں قرآن حکیم کی ایک آیت ملاحظہ ہو:

۱۰۰ من خلق السموات والارض و انزل لکم من السماء ماء
فانبتنا به حدائق ذات بھجة ۱۰۱ ما کان لکم ان تنبتوا فنجبرھا
۱۰۲ والہ مع اللہ ۱۰۳ بل ہم قوم یعدون ۱۰۴ امن جعل الارض قراۃ ۱۰۵
جعل خلصا ۱۰۶ انھرا ۱۰۷ وجعل لھما داسی ۱۰۸ وجعل بین البحرین حاجزا ۱۰۹
والہ مع اللہ ۱۱۰ بل اکثرھم لا یعلمون ۱۱۱

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے تمھارے لیے پانی برسایا پھر اس پانی سے خوش نایاب باغ اگا دیے۔ یہ تمھارے لیے ممکن نہ تھا کہ تم ان باغوں کے درخت اُگاتے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو ان کاموں میں اس کا شریک ہو) حقیقت یہ ہے کہ یہ کچھ رد لوگ ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ کہ) وہ کون ہے

جس نے زمین کو ٹھکانا بنایا، اس کے درمیان نہریں جاری کیں، اس میں پہاڑ نصب کیے اور دو سمندروں کے بیچ اوٹ رکھ دی۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ جو ان کاموں میں اس کا شریک و معاون ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگ ان باتوں کا علم ہی نہیں رکھتے۔

ایک دوسری آیت میں فرمایا گیا ہے :

۱۰ من یحیی‌ہ المضر اذا دامہ ویکشف السوء ویمجعلکم حلفاء الابرار
 ۱۱ ۱۰ اللہ مع اللہ قلیلاً ما تذکرون ۱۱ ۱۰ من یمدکم فی ظلمات البر
 البحر و من یرسل الریح بشرا ۱۲ بین یدئ سعۃ ۱۳ ۱۰ اللہ مع اللہ
 تعلی اللہ عما یشرکون ۱۰ ۱۱ من یبدئ الخلق ثم یعیدہ و من یرزقکم
 من السماء و الارض ۱۴ ۱۰ اللہ مع اللہ قل ہا تو ابرہانکم ان
 کنتم صدقین ۱۰

وہ کون ہے جو بے قرار کی پکار سننا اور اس کا دکھ درد دور کرتا ہے۔ جب وہ (مایوسی کے عالم میں) اس کو پکارتا ہے، اور تم کو زمین کا جاننشین بناتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے (جو یہ کام کرتا ہے) تم کم ہی نصیحت قبول کرتے ہو۔ (اور یہ بھی بتائی وہ کون ہے جو بحر و بر کی تاریکیوں میں تمہیں راہ دکھاتا ہے اور وہ کون ہے جو بارانِ رحمت سے پہلے ہواؤں کو خوش خبری کے طور پر بھیجتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کے ساتھ شریک ہو) اللہ کی ذات اس شرک سے بہت بلند ہے جس میں یہ لوگ مبتلا ہیں۔ (اور یہ بھی بتاؤ تو یہی کہ) وہ کون ہے جو تسلیت کی ابتدا کرتا ہے اور پھر اس کا اعادہ کرتا ہے اور وہ کون ہے جو آسمان اور زمین سے تمہیں روزی فراہم کرتا ہے۔ کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا الٰہ بھی ہے؟ (جو ان کاموں میں اس کا شریک و

ہیم ہوا اگر تم پتے ہو اگر نظم کائنات میں کوئی دوسری ہستی بھی شریک ہے تو اس کی دلیل پیش کرو۔

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید نے نظام ربوبیت سے جس چیز پر استدلال کیا ہے وہ تعدد الہ کے مشرکانہ تخیل کی تردید ہے۔ وہ ایک اللہ کو مانتے تھے لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی اصرار تھا کہ کچھ دوسری ہستیاں بھی ہیں جو کاروبار جہاں بانی میں اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور یہی خیال دنیا کی ہر مشرک قوم کا رہا ہے اور آج بھی ہے۔ مولانا آزاد نے آگے چل کر نظام ربوبیت سے توحید، وحی و رسالت کی ضرورت اور وجود معاد پر استدلال کیا ہے اور یہاں ان کا استدلال باطل صحیح ہے۔

مولانا آزاد نے "الرحمن الرحیم" کی جو تشریح کی ہے وہ بھی عمل نظر ہے۔ چیزوں کا وجود ان میں اعتدال و توازن اور حسن و زیبائی پھر بناؤ کے بعد بگاڑ اور بگاڑ کے بعد بناؤ کے جو واقعات و مظاہر شب و روز دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان سب کا تعلق اللہ کی صفت ربوبیت سے ہے، رحمت سے نہیں جیسا کہ مولانا آزاد نے لکھا ہے:

"یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے؟ کیا یہ ممکن تھا کہ کارخانہ ہستی ہوتا لیکن زندگی کی نظر افروزیاں، بو کی عطر بیزیاں، نعمت کی جہاں نوازیوں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن سبز و دگل کی رعنائیاں اور قمری و بلبل کی نعمت سنجیاں نہ ہوتیں؟ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لیے اس کی محتاج نہ تھی کہ تتلی کے پردوں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں اور رنگ برنگ کے دلفریب پرند درختوں کی شاخوں پر چھپا رہے ہوں۔ ایسا بھی ہو سکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت، شاخوں کی ترتیب،

بنوں کی سبزی پھولوں کی رنگارنگی نہ ہوتی... انسانی علم و نظر
کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کر سکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ
تعمین کیوں ہے مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ خالق
کائنات "الرحمن" اور "الرحیم" ہے: ۳۵

نہیں، بلکہ اس لیے ہے کہ رب کائنات عظیم و حکیم ہے۔ یہ سب مظاہر اس
کے ناقابل اور اک علم و قدرت کی جلوہ طرازیوں اور فیض بخشیاں ہیں۔ مولانا آزاد کی فکر کی
طولی یہ ہے کہ انھوں نے ربوبیت اور رحمت کو غلط ملط کر دیا ہے اور ایک ہی طرح
کے مظاہر ان سے وابستہ کر دیے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ اللہ میں
اقتدار و قوت کا مفہوم غالب ہے اور قوت جبر و قہر کا منظر ہے اسی لیے "اللہ" کے
بعد ایک اور اسم ذات "الرحمان" اور اس کی صفت "الرحیم" لائی گئی ہے تاکہ انسانوں
پر واضح ہو جائے کہ وہ جبار و قہار کے ساتھ رحم و غفار بھی ہے بلکہ اس کی قہاری پر
اس کی رحمت و غفاری غالب ہے۔ اس رمز سے پردہ اٹھایا گیا تاکہ انسان
اس کی طاقت و قوت کے مظاہر سے مرعوب ہو کر گھبرائے نہیں بلکہ اس کے قریب آئے
اور اس سے محبت کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کارخانہ ربوبیت صرف اس لیے ظہور میں
آیا کہ وہ رحمٰن تھا اور اس کے ساتھ رحم بھی ممکن تھا کہ یہ کارخانہ خلقت وجود میں
آتا لیکن اس میں آثار رحمت کی جگہ ہر طرف طاقت و قوت کی ہیبت ناکیاں ہوتیں۔
لیکن ایسا نہیں ہوا جہاں جہاں آثار قوت کی نمود ہوئی رحمت نے اس میں داخل ہو کر
اپنا مسکن بنالیا اور یہی مفہوم ہے اس آیت کا: "وہی وسعت کل شیء" (اعراف ۱۵۶)
"اور وہی رحمت تمام اشیاء کو محیط ہے۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ زمین کی آغوش سے ایک درخت نکلتا ہے اور ایک وقت
معیّنہ پر پھولوں سے لد جاتا ہے، غلے کے پور نکلتے ہیں اور دانوں سے لدی ہوئی بانوں
سے ڈھک جاتے ہیں، جانور کے تھن سے دودھ جیسا شیریں اور خوش رنگ مشروب
حاصل ہوتا ہے اور اس کا گوشت بطور غذا استعمال ہوتا ہے، بادلوں سے بارش

اور سورج سے روشنی ملتی ہے۔ اس کرۂ ارضی پر یہ سب بڑے لطف سرور سامانِ حیات انسان کو محض اس لیے حاصل ہیں کہ اس کا رخاؤ خلقت میں ایک بے اندازہ رحیم کریم ہستی کا دستِ رحمت کار فرما ہے۔ درخت بھل کیوں دیتے، غلوں کے پودوں میں دانے کی بالیاں کیوں لگتیں، بادل سمندر سے اٹھ اٹھ کر زمین پر کیوں برستے اور اس کی سیرابی و بھرنی کا ذریعہ بنتے، سورج کی شعاعیں گرمی اور حرارت پہنچانے کے لیے زمین کے چپے چپے تک کیوں پہنچتیں؟ الطاف و عنایات کے یہ بوقلموں مظاہر بتاتے ہیں کہ خالق کائنات علیم و حکیم ہی نہیں بے انتہا رحیم بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمین پر پھیلی ہوئی میٹھا رشتوں اور آسانوں سے ہر گھڑی بہرہ اندوز ہونے کے باوجود بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو اللہ کے وجود تک کے منکر ہیں لیکن اس انکار و تمرد کے باوجود ان کے ساتھ لطف و رحمت کے معاملے میں کوئی کمی نہیں کی جاتی، ان کو اصلاح احوال کے لیے مہلت پر مہلت دی جاتی ہے۔ سزا دینے میں غیر معمولی تاخیر کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟ صرف اس لیے کہ اس کائنات رنگ و بو کا حاکم رحمان و رحیم ہے۔ اگر وہ رحمدل نہ ہوتا تو اس کا رخاؤ خلقت کا قیام نہادیر نہ ہوتا اور اس کا قہر و جبروت اس کو نیست و نابود کر دیتا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے :

وَلَوْ اَخَذَ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُرْهًا مِنْ دَابَّةٍ
وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى (فاطر: ۵۵)

”اور اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کے اعمال کے سبب (فوراً) دار و گیر کرتا تو روئے زمین پر ایک تنفس کو نہ چھوڑتا لیکن ان کو ایک مقررہ وقت تک کے لیے مہلت دیتا ہے۔“

دوسری جگہ فرمایا ہے : وَاِنْ رَّجَعْتَ النَّاسَ لَذٰلِكَ مُنْغَضَّةً لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ
(الدحد: ۶) ”اور بے شک تمہارا رب لوگوں کی خطائیں باوجود ان کے ظلم و بد عمل کے معاف کر دیتا ہے۔“

لیکن کبھی کبھی اس کا قہر ظاہر ہو جاتا ہے لیکن فی الواقع یہ بھی رحمت ہے جو قہر کے عیس میں ظہور کرتی ہے۔ بندے جب سرکشی اور ظلم و ستمیان میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں تو رحمت الہی جوش میں آکر ان کو دوچار تپد رسید کر دیتی ہے تاکہ وہ جوش میں آجائیں اور ہلاکت کے گڑھے میں ہمیشہ کے لیے نہ گر جائیں۔ چنانچہ مراقبِ عید میں ایک جگہ رحمت کے اس پہلو کو ان لفظوں میں واضح کیا گیا ہے: **وَلَوْ نَهَمْنَا سُنَّتَ وَالسُّنِّيَاتِ لَعَلَّكُمْ يَرْجِعُونَ** (سورہ اعراف: ۱۶۸) اور ہم ان کو اچھے اور بُرے حالات کے ذریعے آزمائش میں ڈالتے رہے کہ شاید یہ اللہ کی طرف سے ہٹائیں۔ دوسری جگہ ہے: **فَاخْذُ خُطَاهُ بِالْبَاسِ أَسَاءَ وَالضُّعَاءِ لَعَلَّكُمْ تَتَضَرَّعُونَ** (سورہ انفعا: ۴۲) پس ہم نے ان کو سختی اور تکلیف اصاب دالام میں مبتلا کیا تاکہ وہ تضرع و زاری کی روش اختیار کریں۔

یہ ہے ”الرحمان الرحیم“ کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جسے مولانا آزاد نے بیسان کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس آیت کی شرح و تفصیل میں حسبِ عادت ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا اس آیت سے کوئی معنوی تعلق نہیں ہے۔ یہاں صرف ان کے عنوانات لکھے جاتے ہیں:

”تسکین حیات: زندگی کی غمتیں اور کاوشیں، مشغولیت اور انہماک، حالات متفاوت ہیں لیکن زندگی کی دبشگی اور سرگرمی سب کے لیے ہے، اشیاء و مناظر کا اختلاط و تنوع اور تسکین حیات، اختلاطِ لیل و نہار، دن کی مختلف حالتیں اور رات کی مختلف منزلیں، حیوانات کا اختلاط، نباتات، جمادات، ہر چیز کے دودھ ہونے کا قانون، مرد اور عورت، نسب و سہر، صلہ رحمی اور خاندانی حلقہ کی تشکیل، ایام حیات کا تغیر و تنوع، زینت و تفاخر، مال و مستاع، آل و اولاد، اختلاط معیشت اور تزائم حیات۔

برہانِ فضل و رحمت: موزونیت و تناسب، تسویر، اتقان،

رحمت سے مساوی استدلال، رحمت سے وحی و تنزیل کی ضرورت
 پر استدلال، انسانی اعمال کے معنوی قوانین پر رحمت سے
 استدلال اور بقاء النفع، حق اور باطل، قانون قضاء بالحق،
 اللہ کی صفت بھی "الحق" ہے، وحی و تنزیل بھی "الحق" ہے، قرآن
 کی اصطلاح میں "الحق" نزاع حق و باطل، اللہ کی شہادت،
 قضاء بالحق، مادیات اور معنویات کا عالمگیر قانون ہے، انتظار
 اور ترقص، قضاء بالحق اور تدریج و امہال، تاویل، قوانین فطرت
 کا معیار اوقات، استعمال بالعذاب، العاقبۃ للمتقین، قرآن کی
 وہ تمام آیات جن میں ظلم و کفر کے لیے خلاصہ و کامیابی کی نفی کی گئی
 ہے۔ قضاء بالحق اور اقوام و جماعات، قضاء بالحق کے اجتماعی نفاذ
 میں بھی تدریج و امہال اور تاویل ہے، انفرادی زندگی اور مجازاً دنیوی
 اور معنوی قوانین کی مہلت بخشی اور توبہ و انابت۔

اسلامی عقائد کا دینی تصور اور رحمت : خدا اور اس کے
 بندوں کا رشتہ محبت کا رشتہ ہے، جو خدا سے عیب کرنا چاہتا ہے اسے
 چاہیے اس کے بندوں سے محبت کرے، اعمال و عبادات اور اخلاق
 و خصائل، قرآن سراسر رحمت الہی کا پیام ہے، بعض احادیث
 باب، مقام انسانیت اور صفات الہی سے تخلیق و تشبہ، احکام
 و شرائع۔

انجیل اور قرآن : دعوت مسیح اور دنیا کی حقیقت فراموشی،
 حضرت مسیح کی تعلیم کو فطرت انسانی کے خلاف سمجھنا تقریباً بی اثر
 ہے، دعوت مسیحی کی حقیقت، مواظبت مسیح کے مجازات کو تشریح و
 حقیقت سمجھ لینا سخت غلط ہے۔ اعمال انسانی میں اہل رحم و محبت
 ہے ذکر تعزیر و انتقام، عمل اور عامل میں امتیاز، مرض اور مریض

گناہوں سے نفرت کرو مگر گنہگاروں پر رحم کرو، قرآن اور گنہگار
بندوں کے لیے صدائے تشریف و رحمت، اصلاً انجیل اور قرآن کی
تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن کے رواہ و قواعد: کفر، نفل
اور کفر جارحانہ۔“

عنوانات کی اس طویل فہرست پر ایک نظر ڈال لیں اس میں رطب و یاسا
سب موجود ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے مطالعہ قرآن کے وقت جو
نوٹس تیار کیے تھے ان سب کو ”الرحمان الرحیم“ کی تفسیر میں کسی موزوں نظم و ترتیب کے
لیئے جمع کر دیا ہے۔ یہ پورا بحث صفحہ ۸۳ سے صفحہ ۲۰۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس میں
الطاب بھی ہے جو مولانا آزاد کی تحریروں کی ایک نمایاں خصوصیت ہے اور شیعہ مقامات
پر عیب کی حد تک پہنچ گئی ہے اور معنوی عدم تناسب بھی۔

یہی معنوی بے ترتیبی ”مالک یوم الدین“ کی تشریح میں بھی نظر آتی ہے۔
ابتداء میں یعنی صفحہ ۲۱۰ سے صفحہ ۲۲۲ تک یہ تشریح آیت مذکورہ سے متعلق ہے۔ اس
کے بعد اس کا سلسلہ ایک غیر متعلق مضمون سے جڑ جاتا ہے یعنی اشیائے کائنات میں
عدل و توازن کا قانون الہی۔ لکھتے ہیں :

”تم نے ابھی ربوبیت اور رحمت کے مقامات کا مشاہدہ کیا ہے۔ اگر
ایک قدم آگے بڑھو تو اسی طرح عدالت کا مقام بھی نمودار ہو جاتا
ہے۔ تم دیکھو گے کہ اس کا رخائے ہستی میں بناؤ، سلجھاؤ، خوبی
اور جہاں میں سے جو کچھ بھی ہے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ عدل
توازن کی حقیقت کا ظہور ہے۔ ایجاب و تعمیر کو تم اس کی بے شمار
شکلوں میں دیکھتے ہو اور اس لیے بے شمار ناموں سے پکارتے ہو
لیکن اگر حقیقت کا سراغ لگاؤ تو دیکھ لو کہ ایجابی حقیقت یہاں صرف
ایک ہی ہے اور وہ عدل و اعتدال ہے“ ۵۵

آگے مولانا نے اسی مضمون کو ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے:

”اب غور کرو کارخانہ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جز بھی غیر معتدل ہو جائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔“^{۵۶}

غور کریں اس تشریح کا ”مالک یوم الدین“ کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ یکسر ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

”یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ”مالک یوم الدین“ کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔“^{۵۷}

صریحاً دونوں تشریحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

”مالک یوم الدین“ کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانہ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آیت

ہیں۔ یوم الدین کے الفاظ ہیں ذکر "یوم العدل" کے معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روز
 کافات مراد ہے یعنی جس دن دنیوی اعمال کا رد عمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے
 آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید
 میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امدی ما کسب ما بین (طہ: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال
 کے نتیجے کے ساتھ بندھا ہوا ہے" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحا فاضضہ ۶۰
 اثناء فلیحیا وما ربک بظلام للعبید (الحج: ۲۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو
 اپنے لیے کیا اور جس نے بُرائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے" اور تمہارا رب اپنے بندوں
 پر ظلم کرنے والا نہیں ہے" اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان
 کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں
 اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس
 شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہے تو
 یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے
 میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا
 ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو
 تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بد عمل ہے تو اس سے میری حکومت
 و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب
 جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر
 مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا
 تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی
 کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے
 میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمہارے اعمال ہیں جن کو میں تمہارے
 لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کمی بیشی

”اب غور کرو کارخانہ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اسی حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں۔ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے وجود کی نمود معدوم ہو جائے۔ جسم کیا ہے؟ جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا ایک جزو بھی غیر معتدل ہو جائے جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا صحت میں انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے؟ تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے۔“

غور کریں اس تشریح کا ”مالک یوم الدین“ کی تشریح سے کیا تعلق ہے؟ یہ بحیر ایک غیر متعلق بحث ہے۔ مولانا نے اس سے پہلے اس آیت کی وضاحت میں لکھا ہے:

”یہاں ربوبیت اور رحمت کے بعد صفات قہر و جلال میں سے کسی صفت کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ ”مالک یوم الدین“ کی صفت بیان کی گئی جس سے عدالت الہی کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن نے خدا کی صفات کا جو تصور قائم کیا ہے اس میں قہر و غضب کے لیے کوئی جگہ نہیں البتہ عدالت ضرور ہے اور صفات قہر یہ جس قدر بیان کی گئی ہیں، دراصل اسی کے مظاہر ہیں۔“

صریحاً دونوں تشبیحات میں تضاد موجود ہے لیکن حیرت ہے کہ مولانا اس واضح تضاد کو محسوس نہ کر سکے۔

”مالک یوم الدین“ کا تعلق واضح طور پر یوم آخرت کی عدالت سے ہے نہ کہ کارخانہ ہستی میں عدل و توازن کے مظاہر سے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آیت

میں "یوم الدین" کے الفاظ ہیں نہ کہ "یوم العدل" کے معلوم ہوا کہ یوم الدین سے روزِ کافات مراد ہے یعنی جس دن دیوی اعمال کا رد عمل یعنی ان کا بدلہ لوگوں کے سامنے آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی کمائی ان کے آگے رکھ دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کل امرئ بما کسب سہین (طہ: ۲۱) "ہر شخص اپنے اعمال کے نتیجہ کے ساتھ بندھا ہوا ہے" دوسری جگہ ہے: من عمل صالحا فلنفسہ ومن ساء فعلیہا وما ساء بک بظلام للعبید (الحج السجدہ: ۲۶) "جس شخص نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور جس نے بُرائی کی تو (اس کا وبال) اسی پر ہے" اور تمہارا رب اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے۔ اسی مضمون کو ایک حدیث قدسی میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

"اے میرے بندو! اگر تم میں سے سب انسان جو پہلے گزر چکے ہیں اور وہ سب انسان جو بعد کو پیدا ہوں گے، اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نیک ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نیک ہے تو یاد رکھو اس سے میری خداوندی میں کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے اور تمام انس و جن اس شخص کی طرح نافرمان ہو جاتے جو تم میں سب سے زیادہ نافرمان و بد عمل ہے تو اس سے میری حکومت و اقتدار میں کچھ بھی نقصان نہ ہوتا۔ اے میرے بندو! اگر وہ سب جو پہلے گزر چکے اور وہ سب جو بعد میں پیدا ہوں گے ایک جگہ جمع ہو کر مجھ سے سوال کرتے اور میں ہر شخص کو اس کی طلب کے مطابق بخش دیتا تو اس سے میرے خزانے میں اس سے زیادہ کمی نہ ہوتی جتنی کمی سوئی کو سمندر میں ڈال کر نکال لینے سے اس کے پانی میں ہو سکتی ہے۔ اے میرے بندو! یاد رکھو! یہ تمہارے اعمال ہیں جن کو میں تمہارے لیے ضبط و نگرانی میں رکھتا ہوں اور پھر انہی کے نتائج کسی کی پیشی

کے بغیر تمہیں واپس دے دیتا ہوں۔ پس جو کوئی تم میں بھلائی پائے اس کو چاہیے کہ وہ اللہ کا شکر بجالائے اور جس کسی کو بُرائی پیش آئے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو ملامت نہ کرے۔ ۵۵

”مالک یوم الدین“ کی تشریح کے بعد مولانا آزاد نے ”قرآن اور صفات الہی“ کے عنوان سے ایک بالکل غیر متعلق بحث پھیڑ دی ہے۔ چونکہ یہ بحث ان کے مزاج اور مذاق طبیعت کے عین مطابق تھی اس لیے اس میدان میں ان کے اثنہب خار نے برق رفتاری کا مظاہرہ کیا ہے اور خوب جولائی طبع دکھائی ہے۔ یہ پوری غیر متعلق بحث ۱۰۳ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے (۲۳۱ تا ۳۳۴)

یہ ایک عجیب بات ہے کہ مولانا نے ”ایاک نعبد وایاک نستعین“ کی تفسیر چھوڑ دی ہے۔ قرین قیاس ہے کہ اس آیت میں ان کی منکر فلک پیسا کے لیے کچھ زیادہ سامان کشش نہ تھا۔ فی الحقیقت یہ آیت ہدایت کے نقطہ نظر سے سورہ فاتحہ کا مغز و جوہر ہے۔

”احذنا الصراط المستقیم“ کی تفسیر میں بھی مولانا آزاد کے ذہن نے غیر ضروری توسع کا مظاہرہ کیا ہے۔ ”احذنا“ کے لفظ سے ان کا ذہن ہدایت کے مضمون کی طرف مڑ گیا اور پھر وہ بے تحاشہ اس وادی میں دوڑ پڑے اور الرحمان الرحیم کی تفسیر کی طرح یہاں بھی غیر متعلق مضامین کا ڈھیر لگا دیا۔ ان مضامین کے عنوانات ملاحظہ ہوں :

”ہدایت : مخلوق وجود کے مراتب اربعہ، ہدایت کے ابتدائی تین مرتبے، ہر مرتبہ ہدایت ایک خاص حد سے آگے رہنمائی نہیں کر سکتا ہر مرتبہ ہدایت اپنی فصیح و فحرفانی میں بالاتر مرتبہ ہدایت کا محتاج ہے ہدایت فطرت کا چوتھا مرتبہ، الہدیٰ - وحدت دین کی اصل عظیم اور قرآن حکیم : دین کی حقیقت اور قرآن کی تصریحات، بحیث بشری کی

ابتدائی وحدت، پھر اختلاف اور ہدایت وحی کا ظہور، عمومی ہدایت، نسل انسانی کے ابتدائی عہد اور خدا کے رسول، عدل الہی اور بعثت رسول، بعض رسولوں کا ذکر کیا گیا، بعض کا نہیں کیا گیا، بے شمار قومیں اور بے شمار رسول، ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عمل صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہ تھی، سب نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم دی، قرآن کی تفسیر کی اس حقیقت کے خلاف کوئی مذہبی تعلیم اور روایت پیش نہیں کی جاسکتی ہے، تمام مقدس کتابوں کی باہم دگر تصدیق اور اس سے قرآن کا استدلال۔

”الدین اور الشرع“؛ ادیان کا اختلاف، اختلاف دین میں نہیں ہوا، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا، تحویل قبلہ کا معاملہ اور قرآن کا اعلان حقیقت، قرآن کے نزدیک دین کے اعتقاد و عمل کی اصلی باتیں کیا ہیں؟ خدا کی حکمت اسی کی مقتضی ہوئی کہ اختلاف شرائع ظہور میں آئے۔ پیر و ان مذہب نے وحدت بھلا دی اور شرع کے اختلاف کو بناء نزاع بنالیا۔

تشیع اور تحزب کی گم رہی اور تجدید دعوت کی ضرورت؛ تشیع اور تحزب کی حقیقت، اس بارے میں دعوت قرآن کی تین مہمات، سچائی، اصلاً سب کے پاس ہے مگر عللاً سب نے کھودی ہے۔ عبادت گاہوں میں تفرقہ، یہودی اپنے آپ کو نجات یافتہ سمجھے تھے اور کہتے تھے کہ دوزخ کی آگ ہم پر حرام کر دی گئی ہے، قانون نجات کا عام اعلان، یہودی سمجھتے تھے غیر مذہب والوں کے ساتھ معاملات میں دیانت داری ضروری نہیں قرآن کا اس پر انکار، حضرت ابراہیم کی شخصیت سے استشہاد، اصل دین وحدت و اخوت ہے نہ کہ تفرقہ

و منافرت، رسم اصطلاح، قانون عمل۔
 قرآن کی دعوت: سب کی یکساں تصدیق اور سب کے متفقہ دین
 کی پیروی اس کی دعوت کا اصل اصول ہے، تفریق بین الرسل خدا
 کی نجاتی اس کی عالمگیر بخشش ہے، راہیں صرف دو ہیں: ایمان
 کی یہ ہے کہ سب کو مانو، انکار کی یہ ہے کہ سب کا یا کسی ایک کا انکار
 کر دو، جب سب ایک ہی خدا کے پرستار ہیں اور سب کو اپنے عمل
 کے مطابق نتیجہ ملنا ہے تو پھر دین کے نام پر نزاع کیوں ہو؟ قرآن کا
 پیروان مذہب سے مطالبہ، اصطلاح قرآنی میں "المعروف" اور "المکر"
 "الدین القیم" اور نظریۃ اللہ، الاسلام۔

قرآن اور اس کے مخالفوں میں بننا نزاع: پیروان مذہب کی
 مخالفت اس لیے نہ تھی کہ جھٹلاتا کیوں ہے، بلکہ اس لیے کہ جھٹلاتا کیوں
 نہیں، تین اصول جو قرآن میں اور اس کے مخالفوں میں بننا نزاع ہوئے
 خلاصہ بحث: ۵۹

ہر شخص جس کو اللہ نے تھوڑی بہت عقل دی ہے وہ صرف متذکرہ بالا عنوانات
 کو دیکھ کر ہی سمجھ لے گا کہ مولانا کی اس تقریر میں مغربی نظم و ترتیب کا کس قدر نقصان
 ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ انھوں نے متفرق عنوانات کے تحت جو کچھ لکھا ہے وہ علمی اور دینی
 اعتبار سے نہایت اہم ہے اور ان کی حیثیت مہات دین کی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ
 ان عنوانات میں باہم دگر کیا ربط ہے؟ اس کے علاوہ اس بحث کا خاتمہ صفحہ ۴۴ پر
 ہوا ہے اور اس کے معاً بعد صراط مستقیم پر بحث ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے
 پہلے کے مباحث کا تعلق "اصحنا" سے ہے نہ کہ صراط مستقیم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ "اصحنا"
 کے عنوان کے تحت مولانا آزاد نے جو خامہ فرسائی کی ہے وہ ان کے ژولیدہ انکار کا
 ایک بے ترتیب مجموعہ ہے اور اسے زبردستی "اصحنا" کی تفسیر کے ذیل میں داخل کر دیا
 گیا ہے۔ یہ بحث ۹۹ صفحات پر محیط ہے۔

اور تمھارا سب کا پروردگار اور آفت ہے پس اسی کی بندگی کرو۔ یہی صراطِ مستقیم ہے۔" ایک اور مقام پر ہے: "وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذالکم وصہکم بہ لعلکم تتقون (انعام - ۱۵۱)" اور بے شک یہ میری راہ ہے بالکل سیدھی راہ پس اسی ایک راہ کی پیروی کرو (اس کے علاوہ) اور راستوں پر نہ چلو وہ تمھیں خدا کی سیدھی راہ سے ہٹا کر ادھر ادھر کر دیں گے۔ اسی بات کا اللہ تم کو حکم دیتا ہے تاکہ تم ان کو دوسری سے بچو۔"

اس آیت نے صراطِ مستقیم کے مفہوم کو بالکل کھول دیا ہے کہ وہ توحید کی راہ ہے۔ "سبیل" کا لفظ شرک کی مختلف راہوں کے لیے استعمال ہوا ہے کیونکہ دنیا میں شرک کی ایک صورت کبھی نہیں رہی۔ مختلف مذاہب میں اس کی مختلف صورت و نوعیت ملتی ہے لیکن توحید کی راہ ہمیشہ سے ایک رہی ہے اس میں کسی نوع کا کوئی فرق و اختلاف کبھی نہیں ہوا۔ ہر ایک پیغمبر نے یہی صدا اٹھائی کہ اللہ ہی سارے انسانوں کا پروردگار اور آقا ہے اس لیے وہی تنہا ان کی عبادت و بندگی کا سزاوار ہے۔ توحید اور شرک کے اس مفہوم کو ایک حدیث میں نہایت عمدہ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:

"رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی انگلی سے ایک لکیر کھینچی اور فرمایا یوں سمجھو کہ یہ اللہ کا سیدھا راستہ ہے۔ اس کے بعد اس لکیر کے دونوں طرف بہت سی ترچھی لکیریں کھینچ دیں اور فرمایا کہ یہ "سبیل" یعنی متفرق راستے ہیں اور ان میں کوئی راستہ نہیں جس کی طرف لانے کے لیے ایک شیطان موجود نہ ہو، پھر یہ آیت پڑھی "وان هذا صراطی مستقیماً" ۶۳

"غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کی تفسیر میں مولانا نے بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مغضوب علیہ" کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور

”گمراہ“ کی محرومی جہل کا نتیجہ ہے۔ پہلے نے پاکر روگردانی کی اس لیے محروم ہوا، دوسرا پاہی نہ سکا اس لیے محروم ہے۔ محسوم دونوں ہوئے مگر یہ ظاہر ہے کہ پہلے کی محرومی زیادہ بڑا مانہ ہے کیونکہ اس نے نعمت حاصل کر کے پھر اس سے روگردانی کی اسی لیے اسے مغضوب کہا گیا ہے اور دوسرے کی حالت صرف گمراہی کے لفظ سے تعبیر کی گئی۔ ۶۴

آیت مذکورہ کی یہ واضح تفسیر نہیں ہے۔ مولانا کو ذرا تفصیل سے بتانا چاہیے تھا کہ ”مغضوب“ اور ”ضالین“ کے وہ کون سے عقائد و اعمال تھے جن کی وجہ سے ایک گروہ اللہ کے غضب کا شکار ہوا اور دوسرا راہ حق سے ہٹ گیا۔

بعض حدیثوں میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”المغضوب“ یہودی اور الضالین نصاریٰ ہیں۔ ۶۵ یہودیوں کی جو سرگزشت قرآن اور توریت میں بیان ہوئی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نافرمان قوم تھی۔ ان کی نافرمانی اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ وہ کسی خوف و تردد کے بغیر انبیاء اور دوسرے داعیان حق کو جو ان کی بد اعمالیوں اور سرکشیوں پر روک ٹوک کرتے تھے قتل کر دیتے تھے۔ اس کی سزا میں وہ اللہ کے غیظ و غضب میں مبتلا ہوئے۔ نصاریٰ ان کے برخلاف تھے۔ انھوں نے انکار و نافرمانی کی راہ اختیار نہیں کی لیکن اعتقاد اور عمل دونوں میں اعتدال و توسط کی راہ بھٹوڑی اور غلو سے کام لیا۔ اعتقاد میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے توحید کی جگہ تثلیث کا عقیدہ ایجاد کیا۔ ۶۶ اور اس غلط فہمی میں ہمیشہ رہے کہ یہی اصل راہ توحید عمل میں ان کی گمراہی یہ تھی کہ انھوں نے رہبانیت کی راہ اختیار کی۔ ۶۷ اور نفس کشی اور تعذیب جسمانی کو اللہ کی رضا و خوشنودی کا ذریعہ قرار دیا۔ ان کے اعتقادی اور عملی فساد کو قرآن مجید میں ”غلونی الدین“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمایا:

يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

۱۰ اہل کتاب تم اپنے دین میں حد سے تجاوز نہ کرو اور اللہ کی نشان
میں غلط بات نہ کہو۔

یہی بات سورہ مائدہ میں مذکور ہے ۶۵

عقیدے کی اسی خرابی کی وجہ سے انھوں نے اپنے پیغمبر حضرت عیسیٰ علیہ السلام
اور اپنے علماء اور رؤسوں کو "ارباب" قرار دیا اور ان کی پرستش جیسے بُرے عمل کے
مترتب ہوئے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اتخذوا ايجابارهم ورهبانہم اربابا من دون اللہ والمسیح
ابن مریم وما امرو الا ليعبدوا للفاوا احد الا الہ الا هو
سبطنہ عما یشرکون (التوبۃ: ۳۱)

"انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے
اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ ان کو صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ
الہ واحد کی عبادت کریں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ ان کے
شرک سے پاک ہے۔"

اس عمل شرک کی وجہ ان کا یہ گمان تھا کہ یہ لوگ خدا رسیدہ ہیں اور اس بنا
پر ماقوق الطبعی اختیار و قوت رکھتے ہیں اور بندوں کا نفع و نقصان ان کے دستِ تصرف
میں ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی والدہ کے بشریٰ خصائص
کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے:

قل اتعبدون من دون اللہ ما لا یملک لکم غمرا ولا نفعا
واللہ هو السميع العليم (مائدہ: ۷۲)

"کہہ دو کہ کیا تم (مرا و نصاریٰ) خدا کے سوا ایسے کی عبادت کرتے ہو جو
تم کو کوئی نقصان پہنچانے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ کوئی نفع۔ اور اللہ
ہی سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

اس آیت کا آخری ٹکڑا یعنی "هو السميع العليم" بہت معنی خیز ہے۔ عیسائی اپنے

وفات یافتہ بزرگانِ دین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وفات کے بعد بھی وہ ان کے احوال و معاملات سے باخبر ہیں اور ان کی دعاؤں اور التجاؤں کو سنتے ہیں۔ اس آیت نے ان کے اس باطل عقیدے کی تردید کی اور بتایا کہ سمیع اور عظیم صرف اللہ کی ذات ہے کہ تم جہاں اور جس وقت اس کو پکارو وہ اس پکار کو سن لیتا ہے اور فریاد رس کر رہا ہے۔ اس کے سوا کسی دوسرے کو یہ طاقت حاصل نہیں ہے۔ وفات کے بعد دوسرے انسانوں کی طرح انبیاء اور بزرگانِ دین بھی کسی شخص کی فریاد و پکار کو بالکل نہیں سنتے۔

سورہ مائدہ کے اخیر میں اسی اہم نکتے کو مزید واضح کر دیا گیا ہے۔ ردِ آخرت جب اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کرے گا کہ کیا تم نے میرے بندوں سے کہا تھا کہ خدا کے علاوہ مجھ کو اور میری ماں کو بھی عبود قرار دو تو وہ کہیں گے:

”ہاں ہاں تیری ذات اس شرک سے اور مجھ کو کسی طرح زیبا نہ تھا کہ میں ایسی بات کہتا جس (کے کہنے) کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اگر میں نے یہ کہا ہو گا تو آپ کو اس کا علم ہو گا۔ آپ تو میرے دل کی بات سمجھ جانتے ہیں اور میں آپ کے اندر کی بات بالکل نہیں جانتا۔ تمام غیبیوں کے جاننے والے آپ ہی ہیں۔ میں نے تو ان سے وہی کہا تھا جس کے کہنے کا آپ نے مجھ کو حکم دیا تھا کہ تم اللہ کی بندگی کرو جو میرا بھی رب ہے اور تمہارا بھی رب ہے اور میں جب تک ان کے درمیان رہا ان (کے احوال و معاملات) سے باخبر رہا۔ پھر جب آپ نے مجھ کو اٹھایا تو آپ ہی ان پر نازل رہے اور آپ ہر چیز کی پوری خبر رکھتے ہیں۔“

غیر المغضوب اور ضالین کی تفسیر میں مذکور بالا امور کی وضاحت ضروری تھی کیوں کہ اس کے بغیر یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہود اللہ کے غضب کا شکار کیوں ہوئے اور نصاریٰ کی گمراہی کی نوعیت کیا تھی؟

مولانا آزاد کی "تفسیر سورہ فاتحہ" کے مذکورہ بالا تجزیاتی مطالعے سے یہ بت بالکل عیاں ہوگئی کہ یہ کتاب اپنے اندر متعدد نقائص رکھتی ہے۔ یہ نقائص تفسیر میں بھی ہیں اور ترجمے میں بھی۔ اس کا سب سے بڑا نقص اس کے مضامین کی بے ترتیبی، ٹکڑا کر اور اطناب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مولانا نے قرآن مجید کے دوران مطالعہ جو نوٹس تیار کیے تھے ان کو بے دریغ تفسیر سورہ فاتحہ کے قلمت مباحث میں شامل کر دیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم لکھ چکے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نوٹس انھوں نے اپنی تفسیر البیان کے مقدمے کے لیے لکھے ہوں لیکن بعد میں ان کو سورہ فاتحہ کی تفسیر میں اس خیال سے شامل کر دیا کہ اس سے یہ تفسیر زیادہ مبسوط اور وسیع ہو جائے گی۔ معلوم ہے کہ مولانا نے اپنی تفسیر کو تین اجزاء میں تقسیم کیا تھا، ترجمہ، تفسیر اور مقدمہ تفسیر۔ لیکن ان میں سے ایک بھی مکمل نہ ہو سکا اور مقدمہ تفسیر تو سرے سے شائع ہی نہیں ہوا اس لیے گمان غالب ہے کہ وہ تفسیر سورہ فاتحہ میں شامل ہے۔ مقدمہ کے متعلق مولانا نے لکھا ہے: "مقدمہ تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآنی کے جوامع و کلیات مدون ہو جائیں۔" یہ عبارت بھی مذکورہ خیال کی تائید کرتی ہے۔ کیوں کہ سورہ فاتحہ کی تفسیر میں مطالب قرآنی کے یہ جوامع و کلیات جا بجا نظر آتے ہیں۔ اس سلسلے میں غلام رسول مہر کا بیان بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"ایک مرتبہ مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک مضمون الہلال میں

حجت ابراہیمی کے عنوان سے لکھا تھا اگر وہ مل جائے تو اسے

سورہ فاتحہ میں شامل کر دینا چاہتا ہوں۔" ۳

بہر حال دونوں میں سے جو صورت بھی ہو یہ ماننا ہوگا کہ تفسیر سورہ فاتحہ کو معروض معنی بن تفسیر نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تفسیر میں جو خوبی ہے وہ اس کی زبان اور اسلوب بیان ہے اور اس میں مولانا کا کوئی ثانی نہیں ہے۔ محمد ضیف ندوی نے ترجمان القرآن کو اپنے بہترین تفسیر سے زیادہ بہترین تصنیف کہا ہے اور

نکھا ہے:

”الہلال میں مولانا کے دینی مقالوں اور تفسیری مضامین کو پڑھ کر
آئندہ تفسیر کے متعلق لوگوں نے جس قسم کی تفسیری توقعات سنائی
مگر رکھی تھیں وہ توقعات ان کی ترجمان کو دیکھ کر پوری نہیں ہوئیں؟
یہ ایک منصفانہ رائے ہے اور اس سے انکار مشکل ہے۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ
”ترجمان“ معارف قرآن کی حامل تفسیر ہے اور اس سے قرآن کے مطالعے و تدبر کی
ایک نئی راہ کھل گئی ہے“ صحیح نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے
ساتھ بیان ہوا۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ ترجمان القرآن، پیش لفظ، صفحہ ۲۰۱
- ۲۔ آئینہ ابوالکلام، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۱۶
- ۳۔ ترجمان القرآن، تعلیم و اشاعت قرآن، صفحہ ۱۰
- ۴۔ رسالہ برہان، دہلی، دسمبر ۱۹۵۹ء
- ۵۔ ترجمان القرآن، شائع کردہ: سہ ماہیہ اکادمی ”انتساب“
- ۶۔ معارف، ماہ اکتوبر ۱۹۳۲ء، صفحہ ۳۱۵
- ۷۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عتیق صدیقی، صفحہ ۲۴
- ۸۔ ایضاً، صفحہ ۶۸
- ۹۔ ابوالکلام آزاد، احوال و آثار، مرتبہ: مسعود الحسن عثمانی، صفحات ۱۵۲، ۱۵۳
- ۱۰۔ نقشِ آزاد، غلام رسول مہر، صفحات ۱۵۷، ۱۵۸
- ۱۱۔ اخبارِ غاظر، تیسرا ایڈیشن، صفحہ ۱۲۵
- ۱۲۔ شمار ابوالکلام، تقاضی عبد الغفار، صفحہ ۸۵

- ۱۳۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۱۴۔ ایضاً
- ۱۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۵۱، ۵۲
- ۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۵۳
- ۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۴۸
- ۱۸۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، صفحہ ۳۹ (دیباچہ) طبع لاہور، ۱۹۳۶ء
- ۱۹۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۳۱
- ۲۰۔ ایضاً، صفحات ۴۵، ۴۶
- ۲۱۔ البلاغ نمبر ۲، صفحہ ۱۲ بحوالہ ابوالکلام، آثار و احوال، صفحہ ۱۶۱
- ۲۲۔ سرسید کی تفسیر میں گو کہ معتزلہ کی پیروی میں عقلیت کا رنگ غالب ہے اور اسلامی عقائد کی تاویل میں ان سے فکری مغزینش بھی ہوئی ہیں لیکن اس تفسیر کی علمی اہمیت سے انکار مشکل ہے، بعد کے مفسرین پر اس تفسیر کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔
- ۲۳-۲۴۔ مولانا محمد علی اور مولانا اسماعیل کی تفاسیر پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔
- ۲۵۔ مولانا عبدالحق حقانی کی تفسیر (تفسیر حقانی) کے علاوہ ان کا مقدمہ تفسیر بھی مقبول ہے۔
- ۲۶۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحات ۵۲، ۵۳
- ۲۷۔ یادِ زندگان، صفحہ ۱۳۷
- ۲۸۔ فکر و نظر، علی گڑھ، مولانا ابوالکلام آزاد نمبر، اگست ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۳۷
- ۲۹۔ یادِ زندگان، صفحہ ۱۳۷
- ۳۰۔ اقسام القرآن (الامعان فی اقسام القرآن) اردو ترجمہ: مولانا امین احسن اصلاحی، صفحہ ۶۸۔ مزید دیکھیں، تفسیر سورۃ القیامۃ (مولانا فراہی)، صفحہ ۱۲
- ۳۱۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورۃ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۷۹-۸۰
- ۳۲۔ آئینہ ابوالکلام آزاد، صفحہ ۷۰ (رشید صاحب نے اس بات کو دوسرے پیرائے میں کہا ہے لیکن مقصود یہی ہے)

- ۳۳۔ ترجمان القرآن مقدمہ فاتحہ الکتاب، صفحہ ۶۱
- ۳۴۔ ایضاً، صفحہ ۶۳
- ۳۵۔ ایضاً، صفحہ ۸۵
- ۳۶۔ مولانا آزاد وحی و جبریل کے منکر نہیں تھے لیکن سرسید علیہ الرحمۃ کے "ملکہ نبوت" اور ان کی "روحانیت نبوت" میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔
- ۳۷۔ تفسیر سورہ بقرہ (آیت ۱۰)، صفحہ ۲۸ (تفسیر سرسید احمد خاں)
- ۳۸۔ ترجمان القرآن، مقدمہ فاتحہ الکتاب، صفحہ ۸۹-۹۰
- ۳۹۔ مزید دیکھیں، سورہ طہ - ۱۰ اور سورہ نمل - ۷
- ۴۰۔ صحیح مسلم، رواہ جابر بن عبد اللہ۔ مزید دیکھیں، صحیح بخاری باب دیکھتے ہیں کہ بدرالوقت
- ۴۱۔ لسان العرب، جلد ۳، صفحہ ۱۵۵، مزید دیکھیں تاج العروس، جلد ۸، صفحہ ۳۸
- ۴۲۔ تفسیر ابن کثیر، جلد ۱، صفحہ ۲۲
- ۴۳۔ تاج العروس، جلد ۲، صفحہ ۶۰
- ۴۴۔ مزید دیکھیں آل عمران، ۵۱، سورہ یونس - ۶۱
- ۴۵۔ دیکھیں سورہ النعام - ۱۵۱ تا ۱۵۳
- ۴۶۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحہ ۱۸-۱۹
- ۴۷۔ لسان العرب، جلد ۱۳، صفحہ ۶۶۸
- ۴۸۔ شیخ عبد القادر جیلانی، غیثۃ الطالبین، صفحہ ۲۹۴
- اعتماد کے معنی میں کہتے ہیں: اَلْهَتِ اِلٰی فُلَانٍ اَلْهَآئِیْ فَرَعَتِ اِلَیْہِ وَاعْتَدَ اِلَیْہِ
- "میں نے اس کی جناب میں زاری کی اور اس پر بھروسہ کیا۔"
- ۴۹۔ ۵۰۔ قاموس
- ۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب توحید کا قرآنی تصور، صفحہ ۵۲ تا ۵۴
- ۵۲۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۵۷، ۵۸
- ۵۳۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۱۰۶، ۱۰۷ - ۵۴۔ اسی کا دوسرا نام علم و حکمت ہے۔

- ۵۵۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۴
- ۵۶۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۲۲۴، ۲۲۵
- ۵۷۔ ایضاً، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲
- ۵۸۔ صحیح مسلم، رواہ ابو ذرؓ (باب کتاب البر والصلۃ والآداب)
- ۵۹۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰
- ۶۰۔ ایضاً، جلد ۱، صفحات ۴۵۰، ۴۵۱
- ۶۱۔ دلائل النظام، مولانا حمید الدین فراہی، صفحہ ۷۰
- ۶۲۔ اس حدیث کو مولانا آزاد نے بھی لکھا ہے لیکن اس کے باوجود وہ صراطِ مستقیم سے مفہوم تک نہ پہنچ سکے۔
- ۶۳۔ ازجہ النساء، احمد والحاکم رحمہ
- ۶۴۔ ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ، جلد ۱، صفحات ۴۵۲، ۴۵۳
- ۶۵۔ ترمذی و احمد ۶۶۔ سورہ نساء: ۱۷۱ ۶۷۔ سورہ الحديد: ۲۷
- ۶۸۔ سورہ مائدہ: ۷۲، ۷۳ ۶۹۔ سورہ مائدہ: ۱۱۶ ۷۰۔ سورہ مائدہ: ۱۱۷
- ۷۱۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۱۸ ۷۲۔ ایضاً، صفحہ ۷۷
- ۷۳۔ باقیات ترجمان القرآن، بحوالہ مولانا ابوالکلام آزاد، فکر و فن، صفحہ ۳۶۳
- ۷۴۔ ابوالکلام آزاد، مرتبہ: عبداللہ بی، صفحہ ۱۷، مولانا ابوالکلام آزاد، فکر و فن، ڈاکٹر ملک زادہ منظور، صفحہ ۴۲۵ ۷۵۔ ترجمان القرآن، دیباچہ طبع اول، صفحہ ۷۷

کتابیات

- | | | | |
|----|------------------------|------------------|------------------------------|
| ۱۔ | ابوالکلام آزاد، مولانا | ترجمان القرآن | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۴ء |
| ۲۔ | " " | غبارِ خاطر | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۷ء |
| ۳۔ | " " | تذکرہ | ساتھیہ اکاڈمی نئی دہلی ۱۹۶۸ء |
| ۴۔ | " " | الہلال مکمل فائل | الہلال اکیڈمی لاہور ۱۹۸۱ء |

مولانا ابوالکلام آزاد: مذہب اور مسلمان

اشفاق محمد خاں

دن ہوئے کسی اخبار یا رسالے میں یہ جملہ پڑھ کر میں ایک لمحے کے لیے چونک پڑا تھا کہ ”اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دین تو اچھا دیا مگر دانیٰ چھین لی۔“ کس قدر یلغ ہے یہ جملہ جو آج تک میرے ذہن میں محفوظ ہے، نہ صرف محفوظ ہے بلکہ بار بار کچھ نہ کچھ سوچنے پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہی مسلمانوں کی زبوں حالی، تعلیم و تہذیب کا فقدان، پس ماندگی، دین و مذہب، ان کی دنیا اور دانیٰ وغیرہ جیسے مسائل میرے ذہن کے ایک گوشے میں بخت و تمیخت کے موضوعات بنے رہتے ہیں۔ میں نے اس سلسلے میں ادیان و مذاہب کے رول پر غور کرنا شروع کیا جو دنیا میں نسلوں کی اصلاح و فلاح اور ترقی کے لیے آئے تھے مگر وہ سب کے سب اپنے اپنے فلاحی مقاصد میں آج ناکام نظر آ رہے ہیں، نہ صرف ناکام بلکہ آج ان کا وجود انسان کی اصلاح اور بقا کا ضامن بھی نہیں رہا ہے۔ بالآخر میں نے اپنے دین و مذہب (بالخصوص اسلام) سے متعلق شک و شبہات کی صداقت جاننے کے لیے سب سے پہلے سرسید کو ادھر ادھر سے پڑھا۔ سرسید نے دین اور دنیا کے گہرے تعلق کو چٹنے کے ایک کچھر میں اس طرح واضح کیا ہے: ”دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے۔“

سرسید کے بعد مولوی نذیر احمد کو بھی پڑھنا ضروری تھا۔ نذیر احمد ایک جدید عالم فکراً

مفسر، دانش ور اور مصلح قوم تھے اور بلاشبہ اعتقادی اختلاف کے باوجود سرنیزہ کے دست راست بھی تھے جو مذہب کے بغیر تہ نہیں توڑتے تھے۔ مگر اپنی روشن خیالی، عاقبت اندیشی اور سماجی اوقالی بعیرت لہجہ کی سرسید کی طرح دور رس نگاہ بھی رکھتے تھے۔ لہذا انہیں احمدیہ مذہب اور زندگی کو الگ الگ دیکھ بھی نہیں سکتے تھے۔ شاید اس لیے کہ ان کا مذہب ظاہری اور جسمی مذہب نہ تھا۔ ان کے نزدیک حقیقی مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی تھا اور دونوں کی اصلاح کا کام ہی تکمل دین ہے۔

سرسید نے اپنی علمی فہم و فراست اور روشن خیالی کی بنیاد پر مسلمانوں میں پھیلی ہوئی بیانی اور مذہبی برہمات کے خاتمے اور لوگوں میں صحت مند سماجی اور قلمی شعور کی اہمیت پیدا کر کے ایک بلند اور مذہب قوم بنانے کے لیے جو کچھ بھی کیا تھا ان کے بعد ملازم قبائل نے کس حد تک قوم کا ساتھ دیا۔ زیادہ زیادہ دور اور زیادہ دیر تک ساتھ نہ ملے اور نہ اپنے تعصبات کا شکار ہو گئے۔ اور قوم یا مسلمان فرقہ وارانہ طرح کے تشیب و فرائز میں گرفتار نہ رہا۔ بالآخر ایک عجیب، عیب خیز غلاب میں گرفتار ہو گیا جس کی تفصیل کی یہاں جہاں ضرورت نہیں۔

بہر حال میری فکر کا تقاضا یہ جو اگر اب میں کم اکم مولانا ابوالکلام آزاد کے سلسلے میں یہ جان سکوں کہ مولانا موصوف نے دین و مذہب کے درمیان مسلمانوں کی کیا خدمات انجام دیں۔

مولانا آزاد ایک ممتاز عالم دین، مفکر، مدیر، بے مثل، ادیب اور خطیب تھے۔ محب وطن اور بی پر نزادی بھی مولانا کی زندگی بلاشبہ جدوجہد کا ایک اچھا نمونہ تھی۔ ان کے شوق علم، ذوق ادب، جمالیاتی ادراک، قرآنی بصیرت سے کسی کو انکار ممکن نہیں۔ چندت نہرو نے مولانا کی میرت اور شخصیت سے متعلق چند سطروں میں کچھ یوں فرمایا ہے:

”بعض اعتبار سے ان (مولانا موصوف) کی طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی اور بعض دوسری باتوں میں ان کا ماضی سے بڑا گہرا رشتہ تھا اور وہ اس دور کے شعور کا عکس تھے جسے روشن خیالی کا دور کہا جاسکتا ہے۔“

۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد، ”شہید الدین حاکم“ ص ۸

مولانا آزاد روشن خیال دور کی پیداوار ضرور تھے مگر ان کی ”طرز فکر بنیادی طور پر جدید تھی“

اس میں مجھے شبہ ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اُن کا رشتہ ماضی سے بڑا گہرا تھا۔ یعنی مولانا راجہ بھٹہ سلطان تھے اور دوسرے تمام علمائے دین شرع میں کی طرح دین اسلام کی عظمت، رقت، افضلیت اور فوقیت پر زحمت ایمان و یقین رکھتے تھے بلکہ اپنی تحریریں، تقریروں اور خطبات کے ذریعے علی الاعلان اس کی تبلیغ بھی فرماتے تھے۔

”میں مسلمان ہوں اور فقر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہونا اسلام کی تیرہ سو برس کی شان، اور دانتیں میرے دہن میں آتی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا مسلمان بھی ضائع ہوئے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب، میری دولت کا سرمایہ ہیں اور میرا فرض ہے کہ میں اس کی حفاظت کروں۔“

(امام شہید الدین خاں، ص ۲۵۳)

یہ اور اسی طرح کے دوسرے بیانات، اس زمانے کے ہیں کہ جب فرقہ پرستی ہم پر غالب آچکی تھی۔ مولانا کی سیاسی بصیرت پر مجھے کوئی شبہ نہیں۔ مگر اُن کی دینی اور مذہبی سائل سے متعلق جذباتی حقیقت مندی، موصوف کی انفرادیت پسند طبیعت اور شاید قطیعت پسند انانیت کی تسکین کا باعث ہوتی ہو تو الگ بات ہے ورنہ ایک ایسے ملک اور ایسے نازک حالات میں جہاں کئی دوسرے مذاہب، فرقے اور تہذیبیں موجود ہوں، مولانا کی عاقبت اندیشیں نگاہیں اس نزاکت کو کیوں نہیں سمجھ سکیں کہ جس طرح وہ اپنے دین و مذہب کی شان و ارادیاات کی تبلیغ جس انداز میں کرتے ہیں اسی طرح سے دوسرے بھی آتما ہی حق رکھتے ہیں کہ اپنے دین و دھرم کا پرچار کریں۔ نتیجہ ہوا کہ ہماری عظمت و رقت کے شاندار اتما بیانات نے رد عمل کے طور پر ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک دوسرے فرقوں کے اندر بھی اپنے اپنے مذہبی کارناموں کے بیانات کے ذریعے تو بہ نیر و آرائی کے جذبات پیدا کیے۔ مثلاً ابھی حال ماہ ستمبر کے راسخ پر سہارا میں اشوک سنگھ کا زہریلا بیان نظر سے گزرا ملاحظہ فرمائیں:

”ہندو تہذیب کا تحفظ کرنے والی سرکار ہی دیہاں، روپائے گی کیونکہ

اس کے ساتھ خدائی طاقت ہے۔ فرقہ واریت کے نام پر ہندوؤں کا

استقامت کرنے والوں کو اس الٹشن میں سیاست سے ہی نہیں یوں
ملک سے اکھاڑ پھینکا جائے گا وغیرہ

در اصل جو ایہ کہ جب تک مولانا آزاد پر سرسید کے خیالات کا اثر بادہ اپنے غیر سائنسی
ایڈیٹرز سے محفوظ رہے، نگرچہ کونستید کے انداز کا سرچر نہ تہہ ستر کے عقلی مسائل سے
صا اور سرسید اس وقت کے تمام نظریات کو نہ صرف انہار تھے بلکہ اُن کی تبلیغ بھی فرما رہے تھے
اور اس وقت کے علماء کی ایک تاریخ بھی مرتب کرنا چاہتے تھے لیکن جب علامہ شبلی نعمانی ہو کر اُن
نے تگرد مولانا آزاد بھی سرسید کے علمی کاموں میں برابر کے شریک ہیں وہ علامہ شبلی نے سرسید سے
ان کی وابستگی کو مابند کیا۔ لہذا مولانا آزاد نے سرسید کے جدید علم کلام اور اُن کے نظریات سے الگ
ہرگز اپنے اس مشن کا آغاز کیا جس کا تعلق شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے طرز فکر سے تھا۔ اس طرح مولانا
۔۔۔ بقیہ کے جدید علم کلام سے بچنے والے طرح طرح کے اختلاف اور امتیازات سے نجات پانے کے لیے
نے دھنگ سے اسلامی فکر کی تاریخ شروع کی۔ انہلال خالص اسلامی انہار تھا جو محض مسلمانوں کے
مائل سے تعلق رکھتا تھا اور ہر چیز کو خالص اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کی وجہ پر انہوں نے
”حب اللہ کے نام سے ایک دینی پارٹی کی بنیاد بھی ڈالی تھی۔“

۱۰ دور میں جمال الدین افغانی کی سیاسی فکر اور شیخ محمد عبیدہ کی
مذہبی اصلاح سازی کے زیر اثر مولانا نے بھرپور انداز سے عالمگیر
اسلامی شعور میں اسلامک سلف کی تائید اور ترویج کی۔ البہلال اور
البلاغ کی موثر خطاں آمیز صفحات کا مرکز اسلام اور اسلام کی
بمگیریت تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر وہ دین کا اطلاق کرتے تھے اور
اس بنیاد پر اپنے سیاسی طریق کار کو متعین کرتے تھے خواہ وہ قوم
سازی کا مسئلہ ہو یا انٹرنیسی سلام اچ کے خلاف جدوجہد کا اس
دور میں ان کے تین طے جملے مقاصد تھے۔ احیائے اسلام، ترویج
عالمگیر اخوت و اتحاد اسلامی اور ”مسلم حب الوطنی“

اس طرح مولانا آزاد دین و مذہب کے ساتھ ساتھ سیاست میں بھی برابر کے شریک کار رہے۔ گاندھی جی سے عقیدت کی بنا پر تحریک ترک موالات، متحدہ قومیت، تحریک خلافت، جدوجہد آزادی، ہندو مسلم اتحاد اُن کا مقصد، حیات بن گئے تھے۔ سیاست سے قطع نظر جب ہم مولانا کی دینی بصیرت پر غور کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے جدید علم کلام کے برعکس قرآن کریم کی تفسیر میں عقل و تدبیر اور فکر و فہم سے کام لینے میں مولانا آزاد، عقلیت پسندی اور تدبیر و تفکر کے دائرے کو اسلاف کی پابندیوں سے آزادی اور نجات نہ دلا سکے، جب کہ سرسید کا جدید علم کلام پابندیوں سے بالکل بے نیاز بگڑا خلافت تھا اور یہی نکتہ دوسرے مسیحی قوم کے مقابلے میں سرسید کی کامیابیوں کا سبب بنا۔

مولانا آزاد کی تمام ترقوی، ملی اور ملکی خدمات، اُن کے علوم، لنگن اور ایک بے لوث محبت وطن کی جان نثاریوں کے اعتراف کے باوصف، سرسید کی ہر عباد پر کامیاب خدمات کے مقابلے میں حوالت کشکتی ہے وہ یہ کہ مولانا آزاد نے خود کو ضرورت سے زیادہ قرآن اور درسِ فقہ اور حدیث کے حصار میں ایسا بند کر لیا تھا کہ زندگی بھر اُس سے باہر نکل کر دنیا کو دوسروں کی نظر سے دیکھنے سے قاصر ہو گئے تھے۔ اور موصوف یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہے کہ ہر سماج کی اپنی ایک سماجی اور روایتی مشیت کے ساتھ ساتھ اُس کی سماجی تاریخ کے جدید باقی اور مادی عناصر اور عوامل کے اثرات بھی رہتے ہیں۔ عرب ہو یا ایران ان کی روحانی اور فوٹو حقیقی تاریخ کا مطالعہ کرنا تو آسان ہے مگر ڈیڑھ ہزار سال کی سماجی مادی تاریخ کے حوالے سے متعلق تبدیلیوں اور انسانوں پر عمل اور رد عمل کے اثرات کی سماجیاتی تاریخ کا ذکر ہمیں کہیں نہیں ملے گا۔ مجھے نہیں معلوم کہ مولانا نے تاریخی مادیت کے حوالے سے اسی طرف توجہ کی تھی یا نہیں کہ مختلف سماجوں کا ارتقاء کیسے ہوا؛ طبقات کیوں کر وجود میں آئے؛ امیر اور غریب بننے کے اسباب روحانی تھے یا مادی؟ اور اب جو دنیا والے غامضوں سے نکل کر چاند اور سیاروں پر آباد ہونے کی باتیں کر رہے ہیں وہ روحانی طاقت کے بل بوتے پر یا عقل و فطرت کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق؛ مجھے مولانا کا یہ بیان پڑھ کر حیرت ہوئی :

”میں اُن لوگوں میں ہوں جن کا اعتقاد ہے کہ تجدید Revival کی

مذہب میں ضرورت ہے مگر معاشرت میں یہ ترقی سے انکار کرتا ہے۔

ممکن ہے یہ میری کوتاہ نظری ہو مگر مجھے تو مولانا کے یہاں کوئی تجدیدی عمل یا تحریک نظر نہیں آتی۔ اور معاشرت میں ترقی سے انکار۔ آخر کیوں؟ کاشش کہ مولانا آزاد کا یقینی ایمان انسان کی مادی تاریخ کے ان پہلوؤں پر بھی جوتا جہاں نئی فکر یا نئی قدیں نہ تو محض انسانی عقل کی پیداوار ہوتی ہیں اور نہ مفکرین اور رہنماؤں کے ذہن کی ایجادات بلکہ یہ انسانی ضرورتوں اور معاشی تقاضوں کی بنا پر قائم ہوتی ہیں۔ تب شاید مولانا آزاد اور سرسید میں زیادہ فاصلہ نہ رہتا۔ سریت کے یہاں ہر حال زندگی کے معاملات و مسائل حل کرنے میں فکری عقلیت کے عناصر حاوی رہتے تھے جب کہ مولانا آزاد کے یہاں ہمیشہ محض شخصی تعلیم ہی غالب رہی۔

بالآخر، مولانا آزاد دین و مذہب اور سیاست دونوں محاذوں پر قوم کی خاطر خواہ خدمات انجام دے سکے۔ مذہب کو سیاست سے جوڑنے کا معاملہ نہ اُس وقت دُست تھا اور نہ ہی آج ہے۔ دو ٹکڑوں پر سواری آج تک کوئی نہیں کر سکا ہے۔ اہل یورپ کی تاریخ ثابت رہے۔ دین و مذہم کتوں میں محفوظ ہے اُن کو کوئی ٹانہ نہیں ملتا۔ مسئلہ فرقوں اور قوموں کے ٹٹنے ٹٹانے کا ہے۔ ہندوستان میں مسلمان فرقہ کس طرح باغزت، محفوظ اور خوش حال زندگی گزار سکتا ہے، ہر اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ مولانا غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ان کو صرف مسلمانوں کی مذہبی سماجی اصلاح کی طرف توجہ کرنا چاہیے تھی۔ بقول ریاض الرحمن شروانی: ”سب سے زیادہ مسلمانوں کے طرز فکر اور طرز عمل میں تبدیلی بے حد ضروری تھی، تعلیم کا فقدان، خدمات پسندی، قوم پرستی، عیش طلبی، کاہلی، بے عمل، فضول خرچی جیسی بیماریوں سے نجات دلانا، اُن میں روشن خیالی، ترقی پسندی، جلال نشانی اور میانہ روی کی اقدار اپنانے کی صلاحیتیں پیدا کرنا وغیرہ نہایت اہم ضرورتیں اور خدمات تھیں۔“ لیکن انیسویں صدی کے مولانا نے ان تمام باتوں کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد صرف اور صرف سرسید احمد خاں نے ہی مسلمانوں کی رہبری کی جن کی خدماتِ جلیلہ کی بنا پر آج ہم زندہ اور تندرست نظر آ رہے ہیں ورنہ خدا جانے کیا حشر ہوتا — ۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد بھی ہماری رہنمائی کے لیے سرسید جیسی شخصیت ہی کی ضرورت تھی — کاشش کہ سرسید کا رول مولانا آزاد ادا کر سکتے۔ مولانا آزاد ہی ایک ایسی شخصیت تھے جو دل و دماغ کی بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اگر وہ حکومت میں نہ کر یا حکومت سے باہر رہ کر بھی صرف مسلمانوں کی تعلیمی، سماجی اور ترقی کی ذمہ داری سنبھال

لیتے تو آج مسلمان فرقے کا نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے دین کی خاطر
 دُنیا کو ایک طرح سے چھوڑ رکھا تھا اور ایک ایسی مذہبی سیاست میں پھنس گئے تھے کہ جس کی بناء
 پر وہ ہماری محدود دُنیا میں نہ اپنی سیاست سے اور نہ ہی اپنے دین و مذہب کے ہیں بہرہ مند کر سکے۔ ♦♦

حوالے

- ۱ - مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت، سیاست، پیغام - رشید الدین خاں
- ۲ - مسلمانان ہند سے وقت کے مطالبات - ریاض الرحمن شروانی
- ۳ - اخبار رائٹر، سہارا (اُردو) ستمبر ۱۹۹۹ء
- ۴ - مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست، گل اور آج - پروفیسر مشیر الحق

مولانا ابوالکلام آزاد - تعلیمی افکار

سلامت اللہ

مولانا آزاد بنیادی طور پر ایک مذہبی آدمی تھے۔ اُن کے فکر و عمل کا سرخیلہ دینی اور اخلاقی اقدار تھیں جو مذہب کی اساس ہیں۔ دراصل مذہب نام ہے اخلاقیات یا عمل صالح کے مسئلہ اقدار پر ایمان لانے کا یعنی ان کی صداقت اور تقدیس پر عمل یقین رکھنے کا اور ان کے مطابق زندگی ڈھالنے کا۔ مولانا نے اپنی سرگزشت الارواح، تصنیف ترجمان القرآن میں سورۃ فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے اس سورۃ کی تعلیمی روح کا خلاصہ کیا ہے جو دراصل تعلیم کی روح بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

سورۃ فاتحہ ایک دُعا ہے۔ فرض کرو ایک انسان کے دل و زبان سے شب و روز یہی دعا نکلتی رہتی ہے اس صورت میں اس کے فکر و اعتقاد کا کیا حال ہوگا ؟

وہ خدا کی حمد و ثناء میں زمزمہ سنانے لگتا ہے، لیکن اس خدا کی حمد میں نہیں جو فسوں، قوموں اور مذہبوں کی گردہ بندیوں کا خدا ہے بلکہ رب العالمین کی حمد میں جو تمام خلقت کا پروردگار ہے اور اس لیے تمام نوع انسانی کے لیے پروردگاری اور رحمت رکھتا ہے۔ پھر وہ اُسے اس کی تمام صفاتوں میں سے مہربان رحمت اور عدالت ہی کی صفات یاد آتی ہیں۔ گویا خدا کی ہستی کی نمود اس کے لیے مہربان رحمت و عدالت کی نمود

ہے اور جو کچھ اس کی نسبت جانتا ہے وہ رحمت و عدالت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور پھر وہ اپنا سر نیاز جھکاتا اور اس کی عبودیت کا اقرار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: صرت تیری ہی ایک ذات ہے جس کے آگے بندگی اور نیاز کا سر جھک سکتا ہے اور صرت تو ہی ہے جو ہماری ساری درماندگیوں اور احتیاجوں میں مددگاری کا سہارا ہے۔ وہ اپنی عبادت اور استقامت دونوں کو صرت ایک ہی ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے اور اس طرف دنیا کی ساری قوتوں اور ہر طرح کی فرمانروائیوں سے بے پروا ہو جاتا ہے۔ اب کسی چوکھٹ پر اس کا سر جھک نہیں سکتا۔ اب وہ کسی قوت سے ہر اسماں نہیں ہو سکتا۔ اب کسی کے آگے اس کا دست طلب دراز نہیں ہو سکتا۔

پھر وہ خدا سے سیدھی راہ چلنے کی توفیق طلب کرتا ہے یہی ایک مدعا ہے جس سے زبان احتیاج آشنا ہوتی ہے۔ لیکن کون سی سیدھی راہ؟ کسی خاص قوم کی سیدھی راہ؟ کسی خاص نسل کی سیدھی راہ؟ کسی خاص مذہبی ملت کی سیدھی راہ؟ نہیں۔ وہ راہ جو دنیا کے تمام مذہبی رہنماؤں اور تمام راست باز انسانوں کی متفقہ راہ ہے، خواہ کسی عہد اور کسی قوم میں ہو۔ اسی طرح وہ عہدی اور گمراہی کی راہوں سے پناہ مانگتا ہے، لیکن یہاں بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کا ذکر نہیں کرتا بلکہ اُن راہوں سے بچنا چاہتا ہے جو دنیا کے تمام عہد و گمراہ انسانوں کی راہیں رو چکی ہیں۔ گویا جس بات کا طلب گار ہے وہ بھی نوع انسانی کا مانگیر برائی ہے نسل، قوم، ملک یا مذہبی گروہ بندی کے تفرقہ و امتیاز کی کوئی پرچھائیں اس کے دل و دماغ پر نظر نہیں آتی۔

غور کرو مذہبی تصور کی یہ نوعیت انسان کے ذہن و عواطف کے لیے کس طرح کا سانچا مہیا کرتی ہے؟ جس انسان کا دل و دماغ ایسے سانچے

میں اصل کرٹیلے گا، وہ کس قسم کا انسان ہوگا؟ ہم از کم دو باتوں سے
تم انکار نہیں کر سکتے، ایک یہ کہ اس کی خدا پرستی خدا کی عالمگیریت و جمال
کی خدا پرستی ہوگی، دوسرے یہ کہ کسی مسمیٰ میں بھی مثل قوم یا گروہ
بندوں کا انسان نہیں ہوگا۔ عالمگیر انسانیت کا انسان ہوگا اور دعوت
قرآن کی اصل روح یہی ہے۔

مولانا آزاد کے تعلیمی انکار کا سرچشمہ یہی ہے۔ اب ذرا نوکر کریں کہ تعلیم کے لیے انسان کے مضمرات یہی
ہیں اور تعلیمی کارکنوں کو اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔

خدا کا تصور کہ وہ رب العالمین ہے یعنی تمام مخلوقات کا پالنے والا تمام کائنات کا ایک رشتے میں
باندھ دیتا ہے۔ جب ہر چیز کی بقا کا انحصار ایک ہی وجود پر ہے، جب وہ پروردگاری کے معاملے میں مخلوقات
کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتتا تو ہمیں آپس میں بھید بھاد کرنے کا کیا حق ہے؟ عالمگیر دہشت
پر ایمان لانے کے بعد قویٰ نسل یا اور کسی قسم کی تفریق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور انسانی برابری
اور ایختا ایک مسلم حقیقت بن جاتی ہے۔ یہ اصول تعلیم کے ایک اہم مقصد کی نشاندہی کرتا ہے۔ تمام انسانوں
کی طرف مساوات کا رویہ پیدا کرنا تعلیم کا کام ہے۔ ہر فرقہ اپنے آپ کو افضل سمجھتا ہے۔ دراصل فساد
اور باہمی کشمکش کی جڑ یہی ہے۔ اگر تعلیم انسانی مساوات کو اپنا لائحہ عمل بنائے، تو یہ عالمی امن و آشتی
کی راہ میں ایک بڑا قدم ہوگا۔ پھر انسان ایک دوسرے سے ملحدگی کے بجائے یگانگت محسوس کرے گا اور
تعلیم مختلف فرقوں میں فصل پیدا کرنے کے بجائے فصل پیدا کرے گی، توڑنے کے بجائے جوڑے گی کہ نوع
انسانی کا ایک ہی پروردگار ہے جو نسل و مذہب، ملک و قوم کی بنا پر اپنے بندوں کے درمیان تفریق
نہیں کرتا۔

اللہ کے مادل اور نمونہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر دم اپنے قول و فعل کا جائزہ لیتا
رہے کہ اس کا اثر دوسروں پر کیا پڑتا ہے۔ اسے جاننا چاہیے کہ کسی بنا پر چاہے مذہب ہو، دولت ہو یا
سماجی منصب اس کو دوسروں پر فوقیت حاصل نہیں ہے کہ اپنی من مانی کرے۔ اس کا عمل انصاف کی
کسوٹی پر پورا اترنا چاہیے۔ تعلیم میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ نیک عمل پر زور دیا جائے، ایسا عمل جو
اپنے لیے ہی نہیں دوسروں کے لیے بھی فائدہ مند ہو، نہ کہ دوسروں کو تکلیف پہنچائے۔

انسان کی عظمت اور وقار کا منظر اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا سر نیاز اپنے رب کے ملاوہ کسی اور کے سامنے نہ جھکے اور وہ اپنا دست طلب کسی اور کے آگے نہ پھیلائے۔ تعلیم کے لیے اس میں ایک بڑا رہنما اصول پوشیدہ ہے۔ خودداری اور عزت نفس کا اصول۔ یہ اصول انفرادی اور اجتماعی آزادی دونوں کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تعلیم میں اس کی پیروی اس طرح ہونی چاہیے کہ طالب علم کی شخصیت کا احترام کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اسے اظہار ذات کے مواقع فراہم کیے جائیں تاکہ اس کی مخفی صلاحیتیں اجاگر ہوں۔ اسے ہمت دلائی جائے کہ کسی خیال یا عمل کو اپنانے سے پہلے اس پر سوچ بچار کرے، اسے ناپے تولے، نہ کہ کسی بیرونی دباؤ یا محرک کی وجہ سے قبول کر لے۔ طالب علم میں ایسی جرات پیدا کرنی چاہیے کہ اگر کوئی بات اسے خلل ناقص معلوم ہو تو اسے ماننے سے انکار کر دے۔ خودداری کا تقاضا یہ بھی ہے کہ بلا استحقاق کسی چیز کو حاصل کرنے کی نہ تو کوشش کرے اور نہ قبول کرے۔ اس نے لیے درس گاہ کے ماحول کو سازگار بنانے کی ضرورت ہے۔ ایسا ماحول جس میں طالب علم آزادی کے ساتھ سر اٹھا کر چل پھر سکے، اسے یقین ہو کہ کسی کو اپنا حق حاصل کرنے کے لیے بے جا چال بازی یا خوشامد کرنا ضروری نہیں ہے، اس کے ذاتی جوہر کی بہر حال قدر کی جائے گی۔

غرض، تعلیم کا مقصد فریضہ ہے کہ طالب علم کو سیدھی راہ پر چلنے کے لیے تمام ممکن وسائل مہیا کرے۔ اس معاملے میں ایک کارگر وسیلہ یہ ہے کہ اسے اُن بزرگوں کی سیرت اور کردار سے روشناس کروایا جائے جنہوں نے نوبہ انسانی کی فلاح و بہبود کی خاطر اپنی زندگی وقف کر دی۔ ایسی برگزیدہ ہستیاں کسی ایک مذہب، قوم یا عہد کی اجاہ داری نہیں بلکہ وہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد ہیں، ان کا فیض عالمگیر ہے اور اُن کی ذات سے سبھی کسب نور کر سکتے ہیں، چاہے اُن کا تعلق کسی مذہب و وقت یا نسل و قوم سے ہو۔

ہم اس طرح دیکھتے ہیں کہ مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں تعلیمی کام کرنے والوں کے لیے واضح رہنما اصول پیش کیے ہیں۔

ایسا گفتا ہے کہ مولانا ہندوستان کے عام تعلیمی نظام میں دینی تعلیم کے حق میں تھے۔ آزادی سے پہلے انہوں نے ایک پریس کانفرنس (۱۸۶۱ء، فروری ۱۹۴۷ء) میں کہا تھا،

”اگر حکومت نے کرسے کہ نصاب تعلیم میں مذہب کو شامل کرنا چاہیے، تو یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تعلیم دی جائے، وہ بہترین قسم کی ہو۔ ہندوستان میں پرائیویٹ اداروں میں اکثر ایسی تعلیم دی جاتی ہے جس سے وسعت نظر اور تمام نوع انسان کی طرف رواداری اور خیر کمالی کا رویہ پیدا کرنے کے بجائے ٹھیک اس کے برعکس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ ریاست نے وزیر تعلیم دینی تعلیم زیادہ لبرل ڈھنگ سے انجام پائے، بتقابلہ اس نے کہ اس کا انتظام پرائیویٹ کنٹرول میں ہو۔

یہی وجہ تھی کہ مولانا مذہبی تعلیم کو سرکاری نظام تعلیم کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ اس خیال کا اظہار انھوں نے وزیر تعلیم، حکومت ہند کی تقریت سے بھی اپنے ایک صدارتی خطے میں کیا ہے جو نیشنل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے اجلاس منعقدہ ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء میں دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں :

”اس کا کیا نتیجہ ہوگا اگر حکومت محض خالص سیکولر تعلیم کی ذمہ داری نبھائے؟ اس صورت میں تدریسی طور پر لوگ اپنے بچوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام نجی طور پر کریں گے۔ لیکن جو لوگ پہلے سے مذہبی تعلیم دیتے پہلے آ رہے ہیں، ان کے نزدیک مذہب کے معنی تعصب کے سوا اور کچھ نہیں ... اگر ہم اپنے ملک کی دانش ورانہ زندگی کو اس خطرے سے بچانا چاہتے ہیں، تو ہمارے لیے یہ اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو نجی اداروں پر نہ چھوڑ دیں۔“

اس خطے سے اشارہ ملتا ہے کہ مولانا مذہب کو نظام تعلیم کا جزو بنانا چاہتے تھے، لیکن ایک بڑے فرق کے ساتھ۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی تھے فکر جمیل اور عمل صالح، جس کی وجہ سے انھوں نے سادہ فہم کی تفسیر میں نہایت موثر انداز میں لکھا ہے۔ یہ مذہب اس سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم عام طور پر دینی مدارس اور دھارمک پاٹھ شالوں میں دی جاتی ہے، جہاں مذہب کے نام سے تنگ نظری اور تعصب پھیلا جاتا ہے، لوگوں کو آپس میں ملانے کے بجائے ایک دوسرے سے جدا

کیا جاتا ہے۔ مولانا خود وحدتِ دین اور صلاحِ کل میں عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے، اس لیے مذہب کی بنا پر انسانوں کے درمیان بھید بھاؤ کرنا اس بڑی پھائی کو ٹھسلاتا ہے۔

دھرتِ دین کا عقیدہ مولانا آزاد کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ سیاسی میدان میں وہ ہندو مسلم اتحاد کے علمبردار تھے، تو تہذیبی معاملات میں مشترک تہذیب کے دکیل۔ اُن کی تاریخی بصیرت نے ان خیالات میں مزید پختگی پیدا کر دی۔ رام گڑھ کانگریس اجلاس (۱۹۴۰ء) میں اپنے خطبہ صدارت کے دوران جہاں انھوں نے اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتوں کی وراثت پر زور دار الفاظ میں فخر کا اظہار کیا، وہاں اس بات کا بھی اعلان کیا:

”میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔۔۔۔۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک ایسا اہم عنصر ہوں، جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھور وارہ جاتا ہے۔۔۔۔۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دست بردار نہیں ہو سکتا۔“

اس خطبے میں مولانا نے ہندوستان کی مشترک تہذیب کی پُر زور دکالت کی ہے اور اسے تمام دس بیسویں کی میراث قرار دیا ہے، ایسی میراث جو شاندار ہے اور اسے اپنانا اور پردان پڑھانا ہر ہندوستانی کا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں:

”ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک (ملیّی) تاریخ نے ہماری زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے تعمیری سامانوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا مذاق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگ گئی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک ہی زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بے گناہ تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچا پیدا کر لیا۔ ہمارا پُرانا لباس تاریخ کی پُرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا

ہے مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ تمام مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اُسے چھوڑ کر اُس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے، جب ہماری یہ ملی تعلیم زندگی شروع نہیں ہوئی تھی.... ہماری ایک ہزار سال کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچا ڈھال دیا ہے۔ ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے۔ وہ قدرت کے فنی اوتھوں سے صدیوں میں خود بخود بنا کرتے ہیں۔ اب یہ سانچا ڈھل چکا اور قسمت کی قہر اس پر لگ چکی۔ ہم بسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علاحدگی کا کوئی باوقفی قیمل ہمارے اس ایک ہونے کو دو نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت نے فیصلے پر راضی مانہ مولا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں ناک جانا چاہیے۔

تعلیم کے لیے اس میں ایک اہم ہدایت ہے۔ ملک کے تعلیمی اداروں میں خاص کر ان میں جو مسلمانوں سے متعلق رکھتے ہیں قومیت کا درس کچھ ایسے ڈھنگ سے دیا جاتا ہے جو یگانگت کی جذبات خاکی کا سبق دکھاتا ہے۔ نصابی تعلیم ہی نہیں غیر نصابی مشاغل بھی علیحدگی کا احساس پیدا کرتے ہیں، یہاں تک کہ تمام تعلیمی کاروبار باہمی منافرت کو فروغ دیتا ہے۔ اگر ہندوستان کو ایک منبسط قوم بنانا ہے تو مولانا آزاد کے خیال کو تعلیمی اداروں میں عملی جامہ پہنانا ہوگا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے نزدیک متحدہ قومیت کے معنی یہ ہرگز نہیں تھے کہ تعلیم میں مسلم تہذیب کی امتیازی خصوصیات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ انھوں نے اپنے ایک رسالے نیشنل تحریک (۱۹۲۹ء) میں پھر ناندی جی کی اس تقریر پر سخت نکتہ چینی کی تھی، جو انھوں نے یو۔ پی۔ اے جی کے ایک اجلاس میں بحیثیت وزیر تعلیم کی تھی، جس میں انھوں نے کہا تھا کہ وہ تعلیم و تہذیب کے معاملے میں ہندو مسلم امتیاز دیکھنا پسند نہیں کرتے اور اسی بنا پر اُردو کو نصاب تعلیم سے خارج کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ مولانا نے اس بارے میں کہا تھا:

”سمجھنا ناندی جی کا یہ خیال کانگریس کی پالیسی اور اصولوں کی سرسرمخلاف

وزری کرتا ہے۔ کانگریس کمیٹی کے اجلاس کلکتہ (۱۹۳۸ء) میں یہ تجویز منظور کی جا چکی ہے کہ ہم نہ صرف اقلیتوں کی زبان رسم خط اور لکچر کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں بلکہ ان کو ترقی بھی دیں گے۔ اس تجویز کا مقصد صاف طور سے یہ ہے کہ مسلمانوں کی امتیازی ملی حیثیت ہندوستان کی قومیت متحدہ میں جذب کر دینا وہ کانگریس کا مدعا ہرگز نہیں... مسلمانوں کو صاف طور سے ہٹا کر اور بھاکر یہ اعلان کر دینا چاہیے اور اس اعلان کو ہر درد و دیوار پر نقش کر دینا چاہیے کہ وہ ہندوویت میں جذب ہونے کے لیے ایک لمحہ کے واسطے بھی تیار نہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ان کی جو خصوصیات ہیں، ان کو صرف باقی رکھیں گے بلکہ ترقی دیں گے۔

تعلیم در اصل عبارت ہے کسی قوم یا جماعت کی تہذیبی عناصر سے۔ ان عناصر کو فروغ دینا تعلیم کا اصل کام ہے۔ اس میں زبان و ادب، تاریخ، مذہب اور فنون لطیفہ کا خاص مقام ہے۔ ان مضامین کو تعلیم کا لازمی جزو ہونا چاہیے۔ مولانا آزاد اس پر بہت زور دیتے تھے، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی شناخت و بقاء پر ضرور کھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ تہذیبی لین دین کے بھی حامی تھے کہ یہ ایک فطری عمل ہے۔ وہ متحدہ قومیت کے قائل تھے۔ وہ ہر وقت ایک اچھے مسلمان اور بچے ہندوستانی ہونے میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے۔ مسلمانوں کی تعلیم میں ان دونوں باتوں کا ہونا ضروری ہے اور ممکن بھی۔

مولانا نے ایک نہایت نازک اور قیامت خیز وقت میں مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے دہلی کی جامع مسجد میں (اکتوبر ۱۹۴۷ء) ایک تقریر کی تھی۔ اس میں ایک اہم تعلیمی نکتہ پر مشیدہ ہے۔ اس لیے اس تقریر کا ایک ٹکڑا دیا جا رہا ہے :

”میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ تم ماکنا، اقتدار کے مدر سے دنا داری کا سرٹیفکیٹ حاصل کرو... میں کہتا ہوں کہ جو اچھے نقش و نگار تھیں اس ہندوستان میں ماضی کی یادگار کے طور پر نظر آ رہے ہیں، وہ تمہارا ہی قافلہ تھا، انھیں بھلاؤ نہیں، انھیں چھوڑنا نہیں، ان کے وارث بن کر رہو... او“

صبر کرو کہ یہ ملک ہمارا ہے۔ ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی تقدیر کے بنیادی فیصلے ہماری آواز کے بغیر اصورے ہی رہیں گے۔۔۔۔۔ بار بار کہتا ہوں کہ اپنے حواس پر قابو رکھو۔ اپنے گرد و پیش اپنی زندگی خود فراہم کرو۔ یہ منڈی کی چیز نہیں کہ تمہیں خرید کر لاؤں۔ یہ تو دل کی دکان ہی سے اعمال صالح کی نقدی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔“

یہ غودواری اور خود اعتمادی کا سبق۔ ♦♦

مولانا آزاد کا نظریہ تعلیم

عبد اللہ ولی بخش قادری

مولانا ابوالکلام آزاد جنوری ۱۹۴۷ء میں حکومت ہند کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے اور پھر تادم حیات اس عہدہ جلیلہ پر فائز رہے۔ مولانا کی وفات ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوئی۔ اس طرح انھوں نے اپنی زندگی کی آخری گیارہ سال وطن عزیز کے تعلیمی نظام کی تشکیل و تنظیم کے مسائل حل کرنے میں صرف کیے۔ اُن کی تیادت میں ہماری تعلیم پر سچا قومی رنگ چڑھنا شروع ہوا اور آزاد ملک کے متقاضیوں کے مطابق ذہنی و تہذیبی ترقی کی راہیں کھلیں۔ اس زمانے میں مولانا نے اپنے فرائض منصبی کے تحت تعلیمی مسائل پر سرکاری اور نیم سرکاری مجامع و مباحث میں بار بار اظہار خیال فرمایا۔ اُن کے تعلیمی خطبات نہ صرف اپنے زمانے کی حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے آئینہ دار ہیں، بلکہ مولانا کے ذاتی تاثرات و نظریات کی ترجمانی بھی کرتے ہیں۔ اُن میں مولانا کے تجرباتی کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے اور لہجے کی بلند آہنگی میں مولانا کی عظیم شخصیت کی عکاسی نظر آتی ہے۔ بسا اوقات مولانا نے ایک خطبے کے دوران اپنے ذاتی تاثرات بھی بیان فرمائے ہیں اور حکومت کی نمایندگی بھی کر دی ہے مگر یہاں چشمہ بینا، مولانا کی ذات اور وزیر تعلیم کی حیثیت کا فرق دیکھ سکتی ہے۔ یوں تو عموماً ذاتی اور منصبی حیثیت میں اتحاد فکر کا ثبوت ملتا ہے لیکن کہیں کہیں دیانت دارانہ اختلاف رائے کا اظہار بھی پایا جاتا ہے اس لیے یہ گمان کہ مولانا حکومت ہند کی تعلیمی پالیسی کے محض ایک نقیب کی حیثیت رکھتے تھے، نہ صرف مولانا کے سیاسی اور علمی وقار کے منافی ہے بلکہ اُن کے تعلیمی خطبات سے ناواقفیت بھی ظاہر کرتا

ہے۔ ہماری آزادی میں انھوں نے خود یہ فرمایا ہے کہ "میں نے تعلیم کے میدان میں جس پالیسی اور پروگرام پر عمل کیا وہ ایک الگ کتاب کا موضوع ہوگا۔ اس موضوع پر میرے خیالات بجا کر کے کتبی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔" مولانا کا یہ اشارہ اپنی تعاری کے اس جرمے کی طرف ہے جسے حکومت کے نمائندہ اشاعت نے جنوری ۱۹۵۶ء میں شائع کیا اور جس میں ۱۹۴۷ء سے لے کر ۱۹۵۵ء تک کی منتخب تعاری شامل ہیں۔ مولانا کے اس بیان کے بعد ان کی تعلیمی تعاری کے محض "فرمودات منصبی" ہونے کا شبہ کسی طور پر باقی نہیں رہتا۔ دراصل تعلیمی معاملات میں مولانا کی بصیرت سے متعلق غلط فہمی اُن لوگوں کو ہمارے وقت سے جنھوں نے مولانا کو نہایت ہی محدود سی میں ایک عالم دین یا سیاسی لیڈر تصور کر رکھا ہے اور جو سمجھتے ہیں کہ مولانا انگریزی زبان و ادب بلکہ پوری مغربی تہذیب سے کبہ ما آشنا تھے۔ اگرچہ مولانا حقیقی معنی میں ایک فکرمند اور عالم تھے، اُن کا دائرہ عمل نہایت وسیع تھا۔ خدا نے انھیں غیر معمولی طور پر ذہین اور پیش رس پیدا کیا تھا، وہ طبائع بھی تھے اور علم کے شہسوار بھی، انھوں نے صرف عربی ادب ہی میں کامل دست گاہ حاصل نہیں کی تھی بلکہ جملہ علوم مشرقی سے شغف رکھتے تھے۔ انھیں انگریزی زبان و ادب سے بھی واقفیت تھی اور وہ مغربی تہذیب اور فلسفے میں گہری نظر رکھتے تھے۔ مولانا نے بحرِ معنی کی شناساوری کے ساتھ ساتھ بساطِ سیاست پر اوائل عمری ہی میں قدم رکھا اور وہ بھی ایک صحافی کی حیثیت سے۔ اور پھر ساری عمر کا ردِ سیاست کے میدان بنے رہے۔ اس لیے اُن کی نظریں زمانے کے پیچ و خم سے خوب نکاد تھیں۔ وہ معائنہ منقہ بھی سمجھتے تھے اور تعلیم کا منصب بھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ انہیں جی کی نگاہ جوہر شناس نے انھیں آزاد ہندوستان کی تعلیمی کشتی کی نائندگی کے لیے سب سے زیادہ موزوں ٹھہرایا۔

مولانا نے مسندِ وزارت پر جلوہ افروز ہونے سے قبل بھی جا بجا اپنی نگارشات میں اپنے تعلیمی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے موقع پرستی کے تحت قلمدانِ وزارت نہیں سنبھالا تھا بلکہ اپنے مزاج کی مناسبت و مطابقت کے لحاظ سے قومی خدمت کی یہ راہ اختیار کی تھی۔ انھیں آغاز کے وقت خالی الذہن نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ ذہین پختہ کار، دلی حق نگر اور چشمِ بصیرت سب ہی کچھ اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کو عقائد کا استحکام بھی حاصل تھا اور باطنی نظری کی کشادگی بھی۔ وہ ایک راسخ العقیدہ انسان تھے اور اُن کی زندگی میں حیرت انگیز طور پر اتحادِ فکر کی جلوہ گری نظر آتی

ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۱۹ء میں تذکرہ کے اندر انھوں نے لکھا تھا کہ "انسان کے لیے معیار شرف جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل ہے ذکر اسلالت کی روایات پارینہ اور نسب فروشی کا غرور باطل۔ ہم کہ ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ پہچانیں ذکر اپنی عزت کے لیے خاندان کے شرف پارینہ کے محتاج ہوں۔" اُن کا یہ عقیدہ تمام زندگی اُن کے ساتھ رہا۔ بخارِ خاطر میں کئی خطروں کے اندر اُن کے ان احساسات کی صدا سے بازگشتِ سنائی دیتی ہے۔ مثلاً ۱۲ اکتوبر ۱۹۴۲ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رک اُس کے تقلیدی عقائد ہیں۔۔۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی لیکن اس کی بناوٹ کے اندر نہیں اترے گی۔ بناوٹ کے اندر ہمیشہ نسل خاندان اور صدیوں کی متواتر روایات ہی کا ہاتھ کام کرتا رہے گا۔۔۔۔۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ تنک کا سب سے پہلا کانٹ جو خود دل میں چُجھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں مگر بار بار یہی سوال سامنے ابھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے، تقلید و توارث پر کیوں جو۔"

ایسے بیانات میں نہ صرف نسل و ماحول کی حیثیت کا واضح تعین موجود ہے بلکہ اُن سے مولانا کے ترقی پسندانہ رجحانات کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اُن کے اس اجتہادِ فکر، اصابتِ رائے اور مستقل مزاجی پر اس لیے اور حیرت ہوتی ہے کہ مولانا خود ایک نہایت ہی مذہبی خاندان کے چشم و چراغ تھے اور ان کا سارا بچپن خاندانی افتخار و امتیاز کے گہوارے میں گزرا تھا۔

مولانا نے اپنے زمانے کے عام دینی رہنماؤں کی طرح مذہب کو ایک جامد اور مافوق البشر تصور تصور تک ہی محدود و پابند نہیں کر رکھا تھا اور نہ وہ دورِ حاضر کی مغربی تہذیب سے مرعوب ہو کر سطحی عقلیت کے سیلاب میں بہہ نکلے تھے۔ وہ دینِ خالص اور سائنس کے تمام کا ایک وقت درک رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے خطا موزع الراجت ۱۹۴۲ء میں فلسفہ، سائنس اور مذہب کے بارے میں بڑی صفائی سے اظہارِ خیال

کیا ہے۔ اُن کا ارشاد ہے :

”ہر فلسفہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرف کی روایتی بے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث اور آلام کو عام سطح سے بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں لیکن اس سے زندگی کے طبیعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر سطحی تسکین ہوتی ہے، ایجابی تسکین سے اس کی بھول ہمیر خالی رہی۔ یہ نقد ان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی جوں کوئی امید نہیں دلانے کا۔“

لیکن سائنس بھی ان کے نزدیک کچھ زیادہ دقیق نظر نہیں آتی۔ اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں :

”سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور ادنیٰ زندگی کی بے رحم جبریت کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اُس کے بازار میں نہیں مل سکتی۔ وہ یقین اور اُمید کے سارے پھلے چراغ کھل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا۔“

اس کے بعد خود ہی سوال کرتے ہیں کہ ”پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں؟ اور اپنے سوال کا خود ہی یوں جواب دیتے ہیں کہ ”ہمیں مذہب کی طرف دھیما پڑنا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دھمکتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔“ اس کے بعد وہ مذہب کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ ”فلسفہ، شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اُسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا، لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔“ غرض مولانا مذہب کا ایک محنت مند تصور رکھتے تھے۔ انھوں نے اس مذکورہ بالا خط میں صاف صاف کہا ہے کہ ”بلاشبہ مذہب کی وہ پرانی دنیا جس کی مافوق الفطرت کارروائیوں کا یقین ہمارے دل و دماغ پر چھایا رہتا تھا“ اب ہمارے لیے باقی نہیں رہی ”وہ مذہب کی رواجی

حیثیت کے قائل نہ تھے۔ اسی جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ "عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا لیکن میں موردنی عقائد پر تانے نہیں رہ سکا۔ انھوں نے ایسے مذہب کو تقلیدی ایمان کہا ہے جسے وہ سراسر وجود اور گمراہی کا سبب گردانتے تھے۔ وہ حقیقی مذہب کے قائل تھے جو حقیقی ہوتا ہے "تقلیدی" نہیں۔ ایسا مذہب اُن کے نزدیک علم کے نافی نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی مطابقت کرتا ہے۔ اُن کا کہنا ہے :

"علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت علم اور مذہب کی نہیں ہے۔ یہ مدعیای علم کی خانداریوں اور مدعیان مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ ملتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔ مولانا انسانی زندگی میں مذہب کو بہت بڑا منصب دیتے ہیں اور اس کی مثبت حیثیت کے قائل ہیں۔ اُن کا فیصلہ ہے :

"بہر حال زندگی کی ناگواریوں میں مذہب کی تسکین مرث ایک قلبی تسکین ہی نہیں ہوتی بلکہ ایجابی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار کا یقین دلاتا ہے اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے، ایک بوجھ ہے جسے اٹھانا چاہیے۔"

مولانا نے ۱۹۴۷ء میں اپنا عہدہ سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں "تعلیم اور قومی تشکیل" کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی، اُن میں سے ایک مذہبی تعلیم کا مسئلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد وسیع النظری و ادوار اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔ تقریباً ایک سال بعد ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے حصول آزادی کے بعد متفقہ ہونے والے پہلے اجلاس میں بھی انھوں نے اپنی صدارتی تقریر، طلبہ کی مذہبی تعلیم سے متعلق کی اور ملک کے سامنے مذہب اور مذہبی تعلیم کے اسی ارفع و صالح تصور کو دکھا جواب سے بہت پہلے اُن کا مسلک قرار پا چکا تھا۔

مولانا کا یہی دینی احساس تھا جس نے ایک مذہبی رہنما ہونے کے ساتھ ساتھ سچے
عرب وطنی اور جاں نثار قوم بنایا اور ہمیشہ ان کے ذہنی کوہِ قسم کی تنگ نظری اور تعصب سے
پاک رکھا۔ انھوں نے مذہب کی حقیقی روح کو پہچان لیا تھا۔ اور چاہتے تھے کہ جملہ عزیزانِ وطن بالخصوص
نوجوانانِ وطن کے دلوں کو بھی اس حقیقت سے آشنا کرائیں تاکہ ان کی ذہنی فضا کسی طور مسموم نہ
ہوئے۔ یہی وجہ تھی کہ نئے دین کی پیروی میں پیدا ہونے والے یقین اور اعتقاد کو وہ تعلیم کا
ایک اساسی عنصر سمجھتے تھے اور اسی بنا پر وہ تاریخی غیر جانبداری کے پُر جوش حامی تھے۔ انھوں نے
۲۷ دسمبر ۱۹۴۷ء کو انڈین ہسٹاریکل ریکارڈ کمیشن کے جلد سیمین میں تاریخ کا مقصد، ماضی کے
حقائق کا انکشاف ہی بتایا تھا اور تین سال بعد اسی کمیشن کی نشست کے موقع پر پھر اپنے نظریے
کی وضاحت پیش کیا تھا:

”انگریزوں کے عہد میں ہمیں ہوں تاریخ قابلِ اعتماد نہیں سمجھتی جانتی
کیوں کہ تاریخ وال خواہ غیر ملکی مگر اہلِ طبقے کے حامی ہوں یا عجمانِ وطن
دونوں جانب دار رہے ہیں۔ لہذا آزاد ہندوستان کے مورخ کا فرض
ہے کہ اپنے فرائض سے کما حقہ اجابہ دینا ہونے کی سعی کرے۔“ (ترجمہ)

مولانا کی بے لوث دین داری نے انھیں اس حد تک نور انسانیت سے آراستہ کر دیا تھا کہ
انھوں نے وطنیت کے محدود تصور کے غلات بھی آواز بلند کی۔ مولانا وطن پرستی کو نہ مذہب کا حریف
سمجھتے تھے اور نہ انسان دوستی کا رقیب۔ انڈین ایکویشنل کانفرنس کے سامنے ۱۶ جنوری ۱۹۴۸ء کو
قومی تسلیم کا منصوبہ پیش کرتے ہوئے بھی انھوں نے یہ بات کہی تھی کہ علم کی دنیائیں تنگ و محدود
عرب الوطنی کا سوال نہیں اٹھتا اور نہ یہ بات کسی طور واجب ہے کہ وطن کی تاریخ و تہذیب کو ترجیحی
نگاہ سے دیکھا جائے اور قومی روایات و اقدار کا جائز احترام نہ پیدا کر لیا جائے۔

مولانا کی اس کشادگی قلب و نظر کی بدولت ان کا تعلیمی تصور بھی عالمگیر انسانیت کا احاطہ
کیے ہوئے ہے۔ وہ ایک ہم آہنگ سماج میں متعول و متعدل شخصیت کی تشکیل کو عظیم کا منصب قرار
دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کوہِ ارض کے بسنے والوں کے جذبات میں بڑی حد تک یکسانیت
ہے اور فکرِ انسانی فی الحقیقت ایک ہی ہے۔ لہذا امتیازی رنگ کی آئینہ نشیں اور ماحول کے امتیازات

کو قبول کرنے کے باوجود فرزند آدم کی خلقت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ انسان انسان ہی رہتا ہے۔ انھوں نے اپنے تاثرات کو مشرق و مغرب میں انسان کا تصور اور فلسفہ تعلیم کے عنوان کے تحت یونسکو کی طرف سے ۱۳ دسمبر ۱۹۵۱ء کو مستعد ہونے والے سمینار میں افتتاحی تقریر کے دوران صراحت سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "اخلاق بھی ایک قوت ہے جو انسان کے بطون و ادراع میں چھپی ہوئی ہے۔ یہاں پر وہ کسی خط زمین یا رنگ و نسل کے انسان کی تخصیص نہیں کرتے۔ انھیں انسانی فطرت کی بوطلمی میں اس کے خیر کی یک رنگی کا یقین کال ہے اور وہ انسانوں میں کوئی تفریق کرنا نہیں چاہتے۔ مولانا اپنے اس فلسفہ حیات کے پیش نظر بین الاقوامی معاہدات کے لازمی طور پر علمبردار ہیں۔ وہ فنونِ لطیفہ کی تعلیمی اہمیت کے اس لیے اور زیادہ مستحق تھے کہ ان کے نزدیک وہ مختلف ممالک کے ماہرین امنی اور آشتی کے پیغامبر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے ۵ مارچ ۱۹۵۳ء کو فنونِ لطیفہ کی ایک نمائش کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"فن برائے فن اور فن برائے زندگی" کی بحث قطعی فضول ہے۔ دراصل دونوں مقولوں کے بطن میں ایک ہی حقیقت غفی ہے۔ حقیقی فن افراد کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا محتاج نہیں ہوا کرتا لیکن ایسی صورت میں وہ سب کے جذبات کی نمائندگی بھی کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ معیاری فن ہمیشہ حقیقی تعلیم کا موثر ذریعہ ہوتا ہے۔ وہ جذبات کو سنوارتا ہے اور ادراک و تخیل کی تربیت کرتا ہے۔ سیاسی طور پر دنیا علمدہ علمدہ جماعتوں میں تقسیم ہوتی ہے لیکن فلسفہ ادب اور فن کے مسائل میں انسانی برادری کی سالمیت برقرار ہی رہتی ہے۔ اس میدان میں ایک ذہن کی تخلیق، ساری نوع انسانی کا سرمایہ بن جاتی ہے۔"

فنونِ لطیفہ کی انہی صفات کی بنا پر مولانا کے نزدیک ایک سچے قومی نظام تعلیم میں فنونِ لطیفہ کا ایک خاص مقام ہے۔ انھوں نے متعدد مواقع پر اپنے تعلیمی خطبات میں یہ بات دہرائی ہے۔ وہ کسی بھی ملک کی قومی تعلیم کو فنونِ لطیفہ کے بغیر مکمل ماننے کو تیار نہیں تھے۔ ۱۹ اگست ۱۹۴۹ء کو فنونِ لطیفہ کی کل ہند کانفرنس میں خطبہ افتتاحیہ پڑھتے ہوئے انھوں نے فرمایا تھا کہ ایک سماج کی

سمت مندی اور اعتدال پسندی کا اظہار اُس کے افراد میں ذوقِ لطیف کی تربیت سے ہوا کرتا ہے۔ شخصیت کی تعمیر میں مولانا 'صوری'، موسیقی، رقاصہ، سنگ تراشی، ڈرامہ سب ہی فنون کو اہم خیال کرتے تھے۔ انھوں نے تعلیم کے منصب کی وضاحت کرتے ہوئے اکثر فرمایا ہے کہ شخصیت کے سبب ہی پہلوؤں کی تربیت ضروری ہے۔ تعلیم محض ذہنی قوا کی بیداری کا نام نہیں ہے بلکہ جذباتی آمودگی، جسمانی ترقی، تہذیب و دانش کی شکل کا حصول، غرض انسانی زندگی کے سبب ہی رُخ اس میں شامل ہیں۔ مولانا کی اپنی زندگی میں فنونِ لطیفہ محض نظری حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ ان کے شہدائی بھی تھے۔ انھوں نے اپنی جوانی میں دو تین سال متواتر علمِ موسیقی کا مطالعہ کیا تھا اور باقاعدہ ریاض بھی کرتے رہے تھے۔ اگرچہ آئندہ زندگی کی بنکار آرائیوں نے انھیں اس ذوقِ نو جاری رکھنے کی مہلت نہ دی لیکن موسیقی سے انھیں دل چسپی ہمیشہ رہی۔ اُن کی طبیعت کا یہ رجحان اُن کی نقاست پسندی، شاعرانہ فکر اور صاف ستھرے مذاق سے بھی بہر طور ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ امر قطعی ماثتِ تعجب نہیں ہے کہ مولانا نے وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے سب سے پہلے جو چند آئین، نواسے میں پیش قدمی کی اُن میں سے ایک بیرونی ملک میں نوادرات کی بے دریغ درآمد پر قیود مائد کرنے سے متعلق بھی تھا۔ اُن کے اس احترامِ فن و ادب کی ایک اور شہادتِ ساہتہ اکادمی، 'لٹ کلا اکادمی' اور سنگیت نامک اکادمی کی صورت میں آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ یہ ادارے دراصل مولانا کی فکرِ رسا کے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ہماری قومی تعلیم میں مولانا کی بالغِ نظری کے مینارِ بکے جاسکتے ہیں۔ مولانا نے ان اداروں کے قیام میں گہری دلچسپی ظاہر کی تھی اور انھوں نے بجا طور پر اُن اداروں کے مقاصد میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دی تھی کہ وہ عوام کے مذاق کو سنوارنے اور فنونِ وادب کی توسیع و اشاعت کرنے کا ذریعہ بنیں۔

مولانا تعلیم کو زندگی کی تیاری سے تعبیر کرتے تھے۔ انھوں نے ۳ نومبر ۱۹۵۱ء کو ایک تقریر کے دوران زراعت کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے تعلیم کا مقصد سماجی ضرورتوں کے پیش نظر افراد کی صلاحیتوں کو ابھارنا ہی ٹھہرایا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ہمیشہ اس بات پر زور دیا کہ طلباء کی قابلیت کی سطح کو بلند کیا جائے۔ مولانا نے تعلیم میں آزادی کے تصور کو سراہا۔ وہ ثانوی تعلیم میں کچھ اہم طور پر تبدیلی چاہتے تھے کہ وہ خود تکمیلِ علم کی ایک منزل قرار پا جائے تاکہ بیشتر طلباء اس منزل کو

طے کرنے کے بعد زندگی میں داخل ہوئیں۔ اسی غرض سے کثیر المقاصد ثانوی مدارس کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ آج اُن کی یہ بات بڑے بڑے طریقے سے دہرائی جا رہی ہے اور حکومت کی کوشش ہے کہ کسی طور اعلیٰ تعلیم کے میدان میں نااہلوں کے داخلے کی روک تھام کی جائے۔ مولانا کے نزدیک ہر فرد کو ایسی تعلیم حاصل کرنے کا حق ہے جو اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے میں مددگار ثابت ہو سکے اور مکمل زندگی گزارنے کا اہل بنائے۔ ایسی تعلیم کو انھوں نے ہر شہری کا پیدائشی حق بتایا ہے۔

مولانا کے نظریہ حیات اور فلسفہ تعلیم سے آزاد ہندوستان کا تعلیمی نظام پوری طرح متاثر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے تدریس سے آئے ایک ایسا پس منظر عطا کر دیا جس میں سچی دین داری، عقائد کی پختگی، انسان دوستی، عدل و ضبط جیسی اقدار عالیہ کی پاسداری موجود ہے اور جو تعلیم کا صحت مندانہ نظریہ برتنے کی تریب دلاتا ہے۔ ان کے ذہن رسا کا یہ بھی کمال ہے کہ اُس کی بدولت ہندوستان کی تہذیبی روایات کو دوبارہ زندگی حاصل ہوئی۔ ایک مرتبہ انھوں نے کہا تھا کہ روایات کا استحکام ان کو حیاتِ نو بخشنے ہی سے ممکن ہے۔ ان کے اپنے قول کی تائید خود ان کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اس دقت تعلیمی ترقی کی جو راہیں نکلا رہی ہیں اُن میں سے تقریباً سب ہی کی داغ بیل مولانا کے عہد پر چکی تھی۔ وہ جنگ آزادی کے مرد مجاہد تھے ہی لیکن انھوں نے آزاد وطن کے تعلیمی نظام کی تشکیل کے سمارِ اول کہلاتے کا حق بھی ادا کر دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا تصورِ تعلیم

معین الدین

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ علم و فضل اور سیاسی سوجھ بوجھ میں بکاؤ روزگار تھے۔ صحافت اور سیاست ان کی زندگی کے دو نمایاں پہلو تھے۔ 'کلال' میں مولانا آزاد نے صحافت کے وہ جوہر دکھائے جو آپ اپنی مثال ہیں۔ ان کی صحافت اور خطابت سے مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور وہ آزادی کی راہ میں اپنے ہوطنوں کے شہداء کا خون ہو گئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد جذبہ آزادی سے سرشار تھے اور زندگی بھر سیاست کے میدان میں سرگرم عمل رہے۔ انھوں نے اسلام کے حوالے سے مسلمانوں کو وطن دوستی کی راہ دکھائی۔ وہ قومیت، آزادی، جمہوریت اور سیکولرزم کے زبردست حامی تھے۔ دورِ جدید میں مذہب کو سیاست سے ملانے کا نفر مولانا کو ہی حاصل ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے افکار و خیالات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کسی بھی صورت میں قومیت، جمہوریت اور سیکولرزم کی راہ میں حائل نہیں۔ ایک مسلمان محب وطن ہو کر بھی سچا مسلمان رہ سکتا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کا خیال تھا کہ مذہب، جدید فکر اور اجتہاد کے راستے میں بھی رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مولانا آزاد ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص گہری معنویت رکھتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد ایک روشن خیال مفکر تھے۔ ان کے دم سے مسلمانوں میں روشن خیالی

کوراہ ملی۔ ان کے زادیہ لکڑی میں بڑی وسعت تھی۔ فلسفہ ہوا تعلیم، مذہب ہوا سیاست، فنون لطیفہ ہوں یا سائنس و ٹیکنالوجی، ہر شعبہ حیات کے امور میں مولانا آزاد کی رائے دینیہ کبھی جاتی تھی، ہر چند کہ مولانا نے ایک مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی اور مشرقی علم و حکمت کا مطالعہ کیا۔ مغربی علوم سے بھی انھوں نے اکتساب فیض کیا۔

مولانا آزاد ہندوستان کی مرکزی کابینہ میں وزارت تعلیم کے سربراہ تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے جدید ہندوستان کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا اور ایسے عملی اقدامات کیے جن سے جدید علوم و فنون کو فروغ حاصل ہوا اور سائنس و ٹیکنالوجی کے شعبے میں زریعہ حقیقت کی نئی راہیں کھل گئیں۔

مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزیر تعلیم کے منصب پر فائز رہے۔ اس عرصے میں انھوں نے متعدد کانفرنسوں کو خطاب کیا۔ مولانا کے خطبات کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تعلیمی فکر میں بڑی جامعیت تھی اور گہرے تعلیمی شعور پر مبنی تھی۔ وہ تعلیم کا ایک ایسا تصور رکھتے تھے جس میں ماضی کا ادراک، حال کی بصیرت اور مستقبل کی آگاہی تھی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصور پر غور کرتے وقت ہمیں اس سیاسی تناظر کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا جس میں مولانا آزاد کے یک قومی نظریے کو زبردست دھچکا لگا، ملک تقسیم ہو گیا اور مشرکہ قومی نظریے کی پسپائی ہوئی۔ ان نامساعد حالات کے باوجود مولانا آزاد نے ہندوستان میں قومی جمہوری اور تعمیری منصوبوں کو چلانے میں اہم رول ادا کیا۔ خاص طور سے انھوں نے تعلیم کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ایسی تعلیمی پالیسی اختیار کی جو آزاد ہندوستان کی تعمیر نو کے لیے بے حد اہمیت رکھتی تھی۔

۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو سیاست میں ایک نیا موڑ آچکا تھا۔ بری ریختہ ہو چکا تھا۔ قومی حکومت قائم ہو گئی تھی لیکن نوآبادیاتی نظام کی نعمتیں عفریت کی طرح سر اٹھائے ہوئے تھیں۔ ناخوادگی، بے روزگاری، زراعت اور صنعتی تعطیل، دم توڑتی ہوئی معیشت اور ایک فرسودہ نظام تعلیم ورہے میں ملا جو ذات پات کے بندھنوں میں جکڑا ہوا تھا۔ ذات پات کے اس نظام نے داغ اور ہاتھ کے کام میں تفریق پیدا کر دی تھی۔ ہر چند کہ نوآبادیاتی نظام حکومت نے ہندوستانی سماج کو کئی اعتبار سے

تبدیل کرنے کی کوشش کی لیکن تعلیم کے معاملے میں بڑی حد تک یہ نظام تفرق تھا اور تعلیم کی نعمت محض چیدہ طبقے تک محدود تھی۔ عوام کی بڑی اکثریت اس سے محروم تھی۔ عورتوں، دلتوں اور تباہیوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیاتی نظام تعلیم اپنی ساخت اور مولہ دہوں کے اعتبار سے غیر جمہوری تھا۔ اس لیے سماجی اسلٹات و ترقی کی راہیں مسدود تھیں۔

دوسری جانب میکالے نے ۱۸۱۵ء میں ہندوستان میں تعلیم کی چالیسی اکتب رکی وہ ایک نئی صورت اختیار کر گئی۔ ہندوستان میں اس وقت مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان تصادم جاری تھا۔ میکالے نے دوسرے گروہ کا ساتھ دیا اور اپنی رپورٹ میں اس بات پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو ایک نئی زبان انگریزی سیکھنی چاہیے تاکہ اس کے ذریعے جدید علوم و فنون سیکھ سکیں اور ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ میکالے نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تجارت آئینہ طریقے سے دسی زبانوں کو رو کر دیا جس کی وجہ سے تعلیم میں بڑی خرابیاں پیدا ہو گئیں۔

اس تنازعہ میں دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں تعلیمی تعمیر نو کا کام ایک مشکل کام تھا۔ یہ ملک کی خوش قسمتی تھی کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں پہلی وزارت کی باگ ڈور سنبھالی اور بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کی سربراہی کی۔ مولانا آزاد چار بار وزارت تعلیم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں جمہوری حکومت کے دور میں اور دوسری بار آزاد ہندوستان میں اگست ۱۹۴۷ء میں وزیر تعلیم بنے۔ تیسری بار پہلے عام انتخابات میں منتخب ہوئے اور تعلیم، ترقی ذرائع اور سائنسی تحقیقات کی وزارت سنبھالی اور آخری بار ۱۹۵۷ء میں دوسرے عام انتخابات میں پارلیمنٹ کے رکن بننے گئے اور دوبارہ تعلیم اور سائنسی تحقیقات کے وزیر بنے۔ اس طرح مولانا آزاد تقریباً بارہ برس وزارت تعلیم کے سربراہ رہے۔ اس پورے عرصے میں مولانا آزاد نے ہندوستان کے اس تعمیری اور تشکیل دہ دور میں جو عملی اقدامات کیے ان میں ایک تعلیمی تسلسل ہے جو ابھی تک قائم ہے اس طرح دیکھا جائے تو آزاد ہندوستان میں مولانا ابوالکلام آزاد قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کے مہمار تھے۔

اس دور کی ایک نرالی خصوصیت یہ بھی ہے کہ مولانا آزاد کو ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کی رفاقت حاصل رہی۔ ان دونوں کے سیاسی اور شخصی تعلقات کی دھوپ جہاں ان میں اگر ہم ان کے آپسی تعلقات پر ایک نظر ڈالیں تو اس تعمیری اور تشکیلی دور کے خد و خال

کی کوشش کی ہے۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے انھوں نے مولانا آزاد کی صحت میں یہ یورپی گرانٹس کمیشن کی بنیاد رکھی... نہ وہ نے صرف تعلیم ہی پر نعرہ نہیں دیا بلکہ ہندوستان کی نئی جہالت اور تہذیبی ترقی کے لیے اکادمیاں قائم کیں جو آج بھی ہندوستانیت کی تعمیر میں اہم کردار ادا کر رہی ہیں اور ان منسوبوں کی تکمیل و تکمیل میں انھیں مولانا آزادی حمایت حاصل رہی ہے۔^۲

درج بالا مباحث سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی عمر بھر ہی میں ایسی تعلیمی پالیسیاں وضع کیں جن کی وجہ سے آج دنیا میں ہندوستان کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور اس اعتبار سے مولانا آزاد ہندوستان میں جدید تعلیم کے سمار تھے۔ پرنسپل محمد حسن نے مولانا آزاد کی تعلیمی پالیسی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”مولانا نے ملک کو جو تعلیمی پالیسی دی وہ ابھی تک ملک میں عام ناخواندگی اور جہالت کو دور کرنے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی مگر اتنا ضرور ہوا کہ آج ہمارا ملک اس پورے علاقے میں جاپان اور چین کے بعد سائنسی تعلیم میں سب سے آگے ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت تھی اور اس ضرورت کے تحت تعلیم کے مختلف شعبوں کی تیز رفتار ترقی کا جو کام مولانا آزاد نے شروع کیا وہ واقعی بڑا اہم تھا... اس کے علاوہ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ مولانا آزاد کے متبعین کردہ راستے اور ان کے اقدامات اُس وقت سے اس وقت تک جاری ہیں۔ بعد کے آنے والے ذریعوں نے ان میں بہت کم تبدیلیاں کیں۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں تعلیمی نظام کا پورا ڈھانچہ مولانا آزادی کا بنایا ہوا ہے۔“^۳

اس میں منظر میں اگر مولانا آزاد کے خیالات و افکارِ تعلیم پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا ایک ایسی تعلیمی فکر کے حامل تھے جس میں مشرق و مغرب کے جدید فکری رجحانات پوری طرح ہم آہنگ ہیں اور ان افکار میں مولانا آزاد کا تصورِ تعلیم نمایاں طور پر شکس نظر آتا ہے۔ مولانا آزاد کے تعلیمی پس منظر

پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے افکار کے ابتدائی نقوش تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے اور اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی نشوونما کن خطوط پر ہوئی اور ان میں کس حد تک تسلسل قائم ہے۔

مولانا آزاد نے جب ہوش بنبھالا تو ہندوستان میں قدیم تعلیم کا نظام دم توڑ چکا تھا اور نظام تعلیم میں دین دنیا کی تفریق ہو چکی تھی۔ دینی اور غیر دینی دونوں قسم کے ادارے قائم ہو چکے تھے دینی تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دینی نظام تعلیم مضامین کے اعتبار سے فرسودہ اور طریقہ تعلیم کے لحاظ سے ناقص ہے۔

ترجمان القرآن کے پہلے ایڈیشن کے پیش لفظ میں مولانا نے "علم کو خدا کی پاک امانت" بتایا ہے۔ مولانا کے خیال میں علم کو صرف اس لیے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن حسام طور پر تعلیم کے اعلیٰ اداروں میں علم کا شوق اس لیے دلایا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سرکاری نیز غیر سرکاری نوکریاں مل سکتی ہیں

مولانا آزاد ایک تیز اور طبع ذہین رکھتے تھے اور مسائل کے حل پر ان کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ مولانا مغربی علوم سے بھی واقف تھے۔

مولانا آزاد کی تعلیمی منظر کا آغاز آزادی سے قبل ہو چکا تھا۔ ۲۶ جنوری ۱۹۲۵ء کو آل انڈیا خلافت کانفرنس کے جلسے میں اپنی صدارتی تقریر کے دوران "تعمیری پروگرام" کا ذکر مولانا نے ان الفاظ میں کیا :

"تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تسلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف ہمیشہ انماض کیا گیا ہے۔ تعلیم کے لفظ کو بہانہ اس سے زیادہ وسیع معنوں میں بھیجیے۔ تعلیم سے مقصود وہ تعلیم نہیں جو قواعد اور منضبط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ یہ تو دراصل آنے والے عہد کے لیے ہے جنہیں آج پڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے

کے لیے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی دفاعی حالت اور عملی استعداد اور درست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات کا یہی علاج ہے۔

دوسری صدارتی تقریر جس سے مولانا کے تعلیمی خیالات لی مشورہ اور اتفاق کا اندازہ ہوتا ہے وہ ہے خطبہ صدارت جو عربی نصاب کمیشن کی اصلاح کے لیے ۲۲ فروری ۱۹۴۷ء کو کنکھنے کے اجلاس میں دیا گیا۔ اس خطبے میں مولانا نے دینی مدارس کو جدید بنانے کے لیے مشورہ دیتے ہوئے نصابات میں فلسفہ اور سماجی و سائنسی علوم کی شمولیت پر زور دیا ہے۔ یہ تقریر اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس میں مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک تعلیمی فکر کی حیثیت سے خطاب ہیں۔ اس میں انھوں نے مادری زبان کی اہمیت پر بہت زور دیا اور مشورہ دیا کہ ابتدائی تعلیم ہمیشہ مادری زبان میں ہونی چاہیے۔ ایسا نہ ہونے کی صورت میں عربی زبان میں طالب علم پر بیک وقت تین بوجہ ڈال دیے جاتے ہیں۔ پہلا بوجہ خود عربی زبان کا ہے، دوسرا بوجہ کتاب کا، دوسرا بوجہ اس زبان کے سمجھنے کا جو اس کی مادری زبان نہیں ہے۔ اسی جیسے میں مولانا آزاد نے تعلیم، زمانہ اور وقت کے باہمی رشتے پر جس قدر وضاحت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے وہ کافی غور طلب ہے۔ ملاحظہ ہو :

”مگر ایک چیز آپ بھول گئے۔ وہ چیز ہے تعلیم۔ اور وقت اور زندگی کی چال نے مطلق کوئی تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اگر وہ وقت اور زندگی کی چال کے ساتھ نہ ہو۔ جو تعلیم ہو وہ ایسی ہونی چاہیے کہ زبان کی جو چال ہے اس کے ساتھ چڑ سکتی ہو۔ اگر آپ دونوں ٹکڑوں کو الگ رکھیں گے تو وہ تعلیم کامیاب نہیں ہو سکتی۔۔۔ آج جو تعلیم آپ ان مدرسوں میں دے رہے ہیں، آپ وقت کی چال سے اسے کیسے چڑ سکتے ہیں، نہیں چڑ سکتے، نتیجہ یہ ہے کہ زمانہ میں اور آپ میں، ایک اونچی دیوار کھڑی ہے۔۔۔ آپ کی تعلیم کو زمانہ کی مانگوں سے کوئی رشتہ نہیں اور زمانہ نے آپ کے خلاف آپ کو نیچا سمجھ کر فیصلہ کر لیا ہے۔“

مولانا آزاد کے ان اقتباسات کی روشنی میں یہ تصور قائم نہیں ہونا چاہیے کہ مولانا کے خیالات محض عربی مدارس یا ان کے نصابات پر مرکوز ہیں بلکہ انھیں اگر وسیع پس منظر میں دیکھا جائے

تو رسمی تعلیم کے دیگر اداروں کے نظام تعلیم پر بھی ان کا اطلاق ہوتا ہے، خاص طور سے مدین نصاب اور طریقہ تعلیم سے متعلق کم و بیش یہی صورت حال پائی جاتی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی وزارت کے دوران پارلیمنٹ کی مختلف کمیٹیوں اور کانفرنسوں میں تقریریں کی ہیں اور متعدد جلسوں کو خطاب کیا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف موقعوں پر خاص طور سے دفتر کی فائلوں اور مختلف کمیٹیوں کی تشکیل کے دوران مختلف مسائل سے متعلق اپنی آراء کا اظہار کیا ہے۔ ان کی بھی آراء اور ان کے یہی خیالات ان کی تعلیمی پالیسیوں کی بنیاد بنیں۔

فلسفہ تعلیم پر بھی مولانا کی گہری نظر تھی۔ چنانچہ جب رادھا کرشنن نے مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ مرتب کی تو مولانا نے اس کا طویل و بیاچہ لکھا جس میں مولانا نے مشرق و مغرب کی مشترک اہمگی پر زور دیا اور فرد اور سماج کے باہمی رشتے کی اہمیت بیان کی اور اس کو صحیح تعلیم سے تعبیر کیا۔ مولانا کے خیال میں محض روٹی روزی انسان کی تعلیم کا مقصد نہیں بلکہ انسان کی تعمیر نو اور آزاد شخصیت کی نشوونما تعلیم کا عین مقصد ہے۔

مشرق و مغرب میں فلسفہ کی تاریخ پر مولانا نے جو دیباچہ لکھا وہ فارسی کے ایک شعر سے شروع ہوتا ہے جس کو مولانا نے غبارِ خاطر میں شامل کیا ہے اور یہ کہہ ہے کہ کائنات ایک پرانی کتاب کی طرح ہے جس کا پہلا صفحہ اور آخری صفحہ گم ہو گیا ہے۔ فلسفہ انھیں گمشدہ صفحات کی جستجو کا نام ہے اور اس جستجو کی ہم میں اس نے سائنس کو دریافت کر لیا ہے۔

غبارِ خاطر میں مولانا آزاد نے اس مسئلے پر کئی پہلوؤں سے استدلال کیا ہے اور پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے ان الفاظ میں اظہارِ خیال کیا ہے :

”ان مثالوں کو سامنے رکھ کر اس ظلم ہستی کے معے پر غور کیجئے جو خود ہمارے اندر اور ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے۔ انسان نے جب سے جوش و آگہی کی آنکھیں کھولیں، اس سے کاحل ڈھونڈ رہا ہے لیکن اس پرانی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرف کھو گیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی نہ اسی کا سراغ ملتا ہے کہ ختم

کہاں جا کر جوگی اور کینوگر ہوگی۔

بولی و آخر ۱۰ این کہنہ کتاب اتھا داست

خواجہ غلام السیدین نے مولانا ابوالکلام آزاد کے تعلیمی فلسفے پر بہت تفصیل کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس کے بنیادی ضد خیال ابجا کرتے ہوئے انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مولانا آزاد کے سامنے تعلیم کا ایک ہی مقصد تھا وہ تھا بہتر افراد کی تربیت۔ بہتر افراد سے مراد ایسے افراد ہیں جن کی ذات میں بلند نظری ہو، جرات ہو، رہا داری ہو اور ان میں دیانت داری کے پراخ روشن ہیں تاکہ ان کے ذریعے ایک بہتر سماج کی تشکیل ہو سکے۔ مولانا کی نظریں سیرت کی تعمیر کا اولین مقصد ہے۔

خواجہ غلام السیدین نے معلم اور ماہر تعلیم میں فرق بتاتے ہوئے مولانا کو مستم بتایا ہے۔ معلم کی تعریف یہ ہے کہ اس کا ذہن خلاق ہوتا ہے اور وہ اساسی علوم پر گہری نظر رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کا بغاض ہوتا ہے اور اس رمز سے آشنا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسانی کا کیا مقام ہے۔ مولانا کی نگاہ میں انسان کا ایک مخصوص تصور ہے۔ اس کا نقشہ مولانا نے ۱۹۵۶ء میں یونیسکو کی فوٹو جرنل کانفرنس کے موقع پر مضامین ایک پیموزیم میں پیش کیا جس کا موضوع تھا "مشرق و مغرب میں انسان کا تصور"۔ مولانا آزاد مشرقی و مغربی فلسفوں کے مفکر و رجحانات سے واقف تھے اور اس بات سے بھی واقف تھے کہ مختلف فلسفیوں نے انسانی فطرت کی کیا تعبیر کی ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی افقت اس تقریر میں اس بات کی طرٹ اشارہ کیا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی مسائل کا پراسس مل اس وقت تک نہیں تلاش کیا جاسکتا جب تک انسان خود اپنی فطرت کا علم نہ رکھتا ہو اور جب تک اس پر حقیقت مشکف نہ ہو جائے کہ کائنات کی دستوں میں انسان کا اپنا کیا مقام ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے سرسید احمد خاں کے مذہبی اور تعلیمی کارناموں کو سراہا ہے لیکن ان کے بعض تعلیمی نظریوں کی تنقید بھی کی ہے۔ مولانا مغرب پرستی کے خلاف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہمارا تعلیمی ماتہ طبقہ اپنی ثقافتی میراث سے بے تعلق ہو چکا ہے۔

مولانا آزاد انسانی وحدت کے قائل تھے اور انسان کو ایک اکائی تصور کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی وحدت پر غلوں کے ساتھ ایمان لانا اور دل و دماغ کی کھڑکیاں کھلی رکھنا ہماری

تہذیب کی مخصوص جینس Genesis میں شامل ہے اور تعلیم کا مقدس فرض ہے کہ اس روایت کو قائم رکھے اور مضبوط کرے۔^۵

مولانا آزاد کے ذہن میں تعلیم کا جو مقام تھا، نظری حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ قومی سطح پر تنظیم تعلیم کے نقشے میں مناسب مقام حاصل نہ کر سکا۔ اس کا مولانا کو افسوس بھی تھا۔ سید ہیں نے مولانا آزاد کے فلسفہ تعلیم کو بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی اور یہ بتایا کہ اپنے انتقال سے کچھ قبل سنٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن کے جلسے میں انھوں نے بہت جذباتی انداز میں اس بات کا اظہار کیا کہ قوم کی اصلاح ایک موزوں نظام تعلیم کے بغیر ممکن نہیں اور اس موزوں نظام تعلیم کی خصوصیات درج ذیل تھیں،

”چھ سے چودہ سال کے بچوں کے لیے لازمی تعلیم اور جمہوریت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے ناخواندہ بالوں کے لیے سماجی تعلیم کا انتظام اور بالوں کی تعلیم کے تصور میں دست پیدا کرنا ثانوی اور اعلیٰ ثانوی تعلیم کی توسیع کے ساتھ ساتھ ان کے معیار کو بلند کرنا۔ ملکی ضرورتوں کے شایان شان میکانیکل اور سائنٹیفک تعلیم کا انتظام اور قومی تہذیب کو مالا مال کرنے کے لیے آرٹ اور نمونہ لطیفہ کی ترویج۔“^۶

مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں اور تعلیمی رپورٹوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے اپنی تعلیمی فکر کے نقوش تعلیم کے ہر پہلو پر ثبت کیے ہیں اور ہر موڑ پر تعلیم کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا آزاد کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ آزاد ہندوستان میں ایک جدید، قومی جمہوری اور سیکولر تعلیم کی بنیاد پڑی۔ مولانا ہر چند کہ ایک مذہبی شخصیت کے حامل تھے لیکن وہ گاندھی جی کی طرح سرکاری اسکولوں میں مذہبی تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔

وزیر تعلیم کی حیثیت سے مولانا آزاد نے ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم و تحقیق کے لیے اہم خدمات انجام دیں جن کا ذیل میں مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے۔

مولانا آزاد نے ۱۹۴۸ء میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن اور ۱۹۵۲ء میں سکندری ایجوکیشن کمیشن مقرر کیا۔ اس کے علاوہ مولانا آزاد کی رہنمائی میں آل انڈیا کونسل فار میکانیکل ایجوکیشن اور کٹرگ پور

اسٹی ٹیوٹ آف اگریکلچرل سائنسز میں آیا۔

مولانا آزاد کی قیادت میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے لیے اور بھی کئی ادارے قائم ہوئے۔ ان میں انڈین کونسل آف سائنٹفک اور انڈسٹریل ریسرچ (سی۔ ایس۔ آئی آر) سائنس اور انڈسٹریل ریسرچ کا اعلیٰ تحقیقی ادارہ ہے جس نے قومی اور بین الاقوامی سطح پر کافی شہرت حاصل کر لی ہے۔ اعلیٰ انڈین کونسل آف اگریکلچرل ریسرچ (ای۔ سی۔ اے۔ آر) راجستھانی تحقیق کا اعلیٰ ادارہ ہے جس نے زراعت کے شعبے میں نئے نئے کارنامے انجام دیے ہیں۔

سماجی علوم کے فروغ کے لیے انڈین کونسل آف سوشل ریسرچ کا ادارہ قائم ہوا۔ اس کے قیام سے سماجی علوم کے شعبے میں اعلیٰ سطح پر تحقیقی کلام ضرورت ہوا۔ اس کے بنیادی فروغ میں مختلف سرکاری و غیر سرکاری تنظیموں کو ریسرچ کے لیے امداد فراہم کرنا شامل ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے تہذیبی رابطہ کو فروغ دینے کے لیے انڈین کونسل آف کچولر ریسٹنر قیام عمل میں آیا۔

اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے لیے مولانا آزاد کے عہد وزارت میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا قیام عمل میں آیا۔ آزاد نے اس کا افتتاح کیا۔ آزادی کے بعد اعلیٰ تعلیم کی ترویج و اشاعت میں اس کا بڑا اہم رول ہے۔ اس کی نگرانی میں اعلیٰ تعلیم کی پالیسیاں وضع کی گئیں اور ان کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ چنانچہ یو جی سی نے پورے ملک میں یونیورسٹیوں کا ایک جال بکھادیا اور اعلیٰ تعلیم کے اداروں اور یونیورسٹیوں کو نہ صرف مالی امداد دی بلکہ ان کے تھنک کا بھی انتظام کیا اور ان میں میاں ہندی اور ضابطہ ہندی قائم کی۔

مولانا آزاد کی قیادت میں فنون لطیفہ کو بھی بہت فروغ حاصل ہوا۔ خاص طور سے تین اکادمیوں کے قیام سے فنون لطیفہ کی ترویج و اشاعت میں بہت مدد ملی۔ سہیتہ اکادمی، سنگیت ناکھ اکادمی اور لٹ کلا اکادمی کے قیام سے ادب، موسیقی، مصوری، فن تعمیر اور مجسمہ سازی کی ترقی کا عمل تیز ہوا۔ یہ تینوں ادارے مولانا آزاد کی سرپرستی میں قائم ہوئے۔ ۵ اگست ۱۹۵۸ء کو مولانا ابوالکلام آزاد نے لٹ کلا اکادمی کا افتتاح کرتے ہوئے فرمایا:

”آرٹ کے میدان میں حکومت کا رول ایک نیا نیا حیثیت رکھتا ہے۔ بلا شہرہ حکومت کو آرٹ کی ترقی کے کام میں دلچسپی لینا چاہیے لیکن درحقیقت آرٹ اس وقت تک صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا جب تک مضبوط غیر

سرکاری ادارے اس کے لیے کوشاں نہ ہوں، چنانچہ لٹ کلا کے قیام کا بھی یہی مقصد ہے۔^{۱۱}

مولانا آزاد نے ان اکادمیوں کی خود مختاری پر بہت زور دیا اور ان کی سرگرمیوں میں حکومت کی مداخلت کو مناسب نہیں سمجھا۔

ان اکادمیوں کے قیام کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ادب، آرٹ اور کلچر کے معیار کو بلند کیا جائے اور عوام کے مذاق کو سدھارا جائے۔ ان اکادمیوں کے قیام کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے مختلف علاقوں کے فنی میلان کا سراغ لگایا جائے تاکہ پورے ملک میں ایک فنی وحدت قائم ہو جائے۔ اس طرح دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد نے ہندوستان میں جس نظام تعلیم کی بنیاد رکھی وہ ہر اعتبار سے اہم ہے اور مولانا آزاد صحیح معنوں میں ایک جدید، قومی، جمہوری اور سیکولر تعلیم کے مسارتھے۔

حواشی

- ۱۔ قتیل انغروی: مولانا آزاد اور اندیشہ تعلیم، ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۸۲
- ۲۔ لطف الرحمن: ”نئے ہندوستان کی تعمیر اور نہرو“، ایوان اردو (نہرو نمبر) ۱۹۸۹ء، صفحہ ۲۲۵
- ۳۔ محمد حسن: ”ابوالکلام کے تعلیمی نظریے“، ایوان اردو (آزاد نمبر) دسمبر ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۱۵
- ۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، اپریل ۱۹۳۰ء
- ۵۔ مولانا ابوالکلام آزاد: خطبات آزاد (مرتبہ: ملک رام)، صفحہ ۲۳۰
- ۶۔ ایضاً، صفحہ ۲۳۰
- ۷۔ مولانا ابوالکلام آزاد، غبار خاطر (مرتبہ: ملک رام)، صفحات ۱۰۹-۱۰۸
- ۸۔ خواجہ غلام الہدی: مولانا آزاد کا فلسفہ تعلیم۔ ”آئینہ ایام“ (محقق صدیقی)، صفحہ ۸۱
- ۹۔ ایضاً، صفحہ ۶۳
- ۱۰۔ جان ہنڈرسن ڈگلس، ابوالکلام آزاد (ایگزیکٹو منسٹر)، صفحہ ۲۳۹
- ۱۱۔ اجیت کمادوت: ”لٹ کلا اکادمی کی سرگرمیاں“ آج کل (مئی نمبر ۱۹۹۰ء)، صفحہ ۹۱

مولانا آزاد کا نظریہ - قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم

اشفاق احمد عارفی

یہ بات اپنے اندر بے پناہ فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی بھی فلسفہ اور اور نظریہ اپنے وجود کے اعتبار سے مطلق نہیں ہوتا ہے۔ وہ زندگی اور اس کے مختلف پہلوؤں یا سبب سماعتی اور تہذیبی و مذہبی قدروں سے مل کر شکل پذیر ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے تعلیمی فلسفہ ایک عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ مہاتما گاندھی کے تعلیمی فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے ایس۔ ایم۔ پائل نے عام فلسفے اور تعلیمی فلسفے کے تعلق کو بیان کیا ہے:

”تعلیمی فلسفہ اصل میں عام زندگی کا فلسفہ بن جاتا ہے۔ تعلیمی فلسفے کی تشکیل کے لیے اس سے رہنمائی لی جاتی ہے۔“

مولانا آزاد کا تعلیمی فلسفہ یا قومی تعلیم کا نظریہ اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیے۔

قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے حصے کے تعلق سے مولانا آزاد کے نظریات و تصورات کی تلاش جستجو چند اصولی بحثوں کا احاطہ لازماً کرتی ہے اور ان کا نظریہ تعلیم یا تعلیمی افکار و نظریات کا اصول دائرہ بحث، دوسرے اس کا عملی پہلو یعنی فی نفسہ ان کا تعلیمی فلسفہ کیا ہے، وہ اپنی اصل حیثیت میں نظام تعلیم کا حصہ بن سکیا نہیں اور اگر بن سکا تو کس حد تک اور کس شکل میں۔

مولانا آزاد کے سلسلے میں اصل بحث اس سے نہیں کہ ان کے تمام تعلیمی افکار و نظریات قومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن سکے یا نہیں بلکہ اصل مقصد قومی تعلیمی پالیسی میں ان کے افکار و خیالات کی

شمولیت کی صورتوں کی جستجو ہے۔ مولانا آزاد جیسی مخصوص نقطہ نظر اور اقتدا طبع کی شخصیت کے سلسلے میں یہ بہت ضروری ہے کہ ان کے تعلیمی نظریات کو اس بنیادی شخصی نظریے کی روشنی میں دیکھا جائے جس کو ان کی شخصیت کی تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے مذہبی نظریہ ہی ان کے دوسرے تمام خیالات کو خام مواد فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر ہندوستان کی عملی سیاست میں مولانا کے پیش پیش پیش ہونے کی وجہ سے ان کی شخصیت کے ساتھ تمام خیالات و تصورات کو سیاست کے دبیز پردے میں دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جب کہ ان کے تمام نظریات کی بنیاد مذہبی تصورات پر ہے۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی تمام پالیسیاں اس مذہبی نظریے کی مانع رہیں۔ خود فرماتے ہیں:

”ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب ہی سے سیکھے ہیں۔ اسلام انسان کے لیے ایک جامع اور اکمل قانون لے کر آیا اور انسانی اعمال کا کوئی مناقشہ ایسا نہیں ہے جس کے لیے وہ حکم نہ ہو۔ وہ اپنی توحیدی تعلیم میں نہایت غور ہے اور کبھی پسند نہیں کرتا کہ اس کی چوکھٹ پر بھٹکنے والے کسی دوسرے دروازے کے سائل نہیں مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم ہو یا علمی، سیاسی ہو یا معاشرتی، دینی ہو یا دنیوی، حاکمانہ ہو یا محکومانہ، وہ ہر زندگی کے لیے ایک اکمل ترین قانون اپنے اندر رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ دنیا کا آخری اور عالمگیر مذہب نہ ہو سکتا تھا۔“

مولانا کا ہر خیال خواہ زندگی کے کسی شعبے سے متعلق ہو ان کے اسی مذہبی تصور کا زائیدہ تھا۔ اس لیے یہاں اس موضوع کے تحت یہ تلاش حقیقی مناسب نہیں کہ مولانا کے نظریے کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں کتنے اور کس قدر مذہبی مضامین اور اسباق پڑھائے جاتے ہیں۔ اسی کے برعکس صحیح استدلال کے لیے مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کی روح کی تلاش مناسب ہوگی کہ قومی تعلیمی پالیسی ان کے مذہبی اور تعلیمی نظریے کی امپرٹ سے کہاں اور کس حد تک مناسبت رکھتی ہے۔

دوسرے مذہبی اور قومی رہنماؤں کے برعکس مذہب، سیاست، قومیت اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے میں مولانا نے ایک الگ اور منفرد راہ اپنائی۔ ان کے مطابق:

”مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی تمام راہوں میں“

جس طرت بھی نکلن پڑا کیلا ہی نکلن پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے
قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔

مولانا کے نگری و نظریاتی اور عملی اجتہاد کا یہ سفر مذہب سے شروع ہوا اور بہ منزل پرانے رہنا
رہا۔ انھیں انسانی فکر و خیال اور عادات و اطوار پر مذہب، نسل اور ماحول کی مضبوط اور سخت گرفت کا پورا
پورا یقین تھا لیکن ان کی اجتہادی طبیعت اور فکر و روئی اور روایتی مذہب پر قانع نہ رہ سکی۔ تذکرہ
سے عبارتاً خاطر ہم مولانا کے اس خیال کی صداۓ بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ۱۹۱۹ء میں تذکرہ
میں لکھتے ہیں :

”انسان کے لیے معیارِ شرف جو ہر ذاتی اور خود حاصل کردہ علم و عمل
ہے نہ کہ اسلاف کی روایات پاریزہ اور نسب فروشی کا غور و باطن
ہم کو ایسا ہونا چاہیے کہ ہماری نسبت سے سارے خاندان کو لوگ
پہچانیں نہ کہ اپنی عزت کے لیے خاندانی شرفِ رفتہ کے محتاج ہوں۔“

تعلیم سے بیزاری اور اجتہادی رویہ انہی عمر کی تصنیف عبارتِ حاشیہ میں واضح ہو کر سامنے
آتا ہے۔ چنانچہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

”انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے
تقلیدی عقائد ہیں۔ اُسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی
جس طرح تقلیدی عقائد کی زنجیریں کر دیا کرتی ہیں۔ وہ ان زنجیروں کو
توڑ نہیں سکتا، اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی
طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل، ہر نقطہ نگاہ جو اسے
خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم و محبت کے ہاتھوں مل گیا ہے
اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے، وہ اس ورثے کی حفاظت کرے
گا۔ مگر اسے چھوڑنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ بسا اوقات موروثی عقائد
کی کڑا اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گرد و پیش کا اثر بھی اسے ڈھیلا
نہیں کر سکتا۔ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ پڑھا دے گی لیکن اس

کی بناوٹ کے اندر نہیں آتے گی۔ بناوٹ کے اندر ہیشہ نسل 'خاندانی' صدیوں کی متواتر روایات ہی کا اچھ کام کرنا ہے گا۔ تاہم یہ کی بات ہے کہ ترک کاربگے پہلا کاٹا جو خود دل میں مجاہدہ اسی عقیدے کے نطاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں۔ مگر بار بار یہی سوال سامنے ابھرنے لگا تھا کہ عقائد کی بنیاد علم و نظر پر ہونی چاہیے تعلید و توارث پر کیوں۔

چنانچہ مولانا کی طبیعت موروثی مذہب اور عقائد پر قانع نہ رہ سکی۔ فرماتے ہیں :

"عام حالات میں مذہب انسان کو اس کے خاندانی ورثے کے ساتھ ملتا ہے اور مجھے بھی ملا۔ لیکن میں موروثی عقائد پر قانع نہ رہ سکا۔ میری پیاس اس سے زیادہ نکلی جتنی سیرابی وہ دے سکے تھے۔ مجھے پرانی راہوں سے نکل کر خود اپنی نئی راہیں ڈھونڈنی پڑیں۔ زندگی کے ابھی پندرہ برس بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ طبیعت نئی غلشوں اور جسوروں سے آشنا ہو گئی تھی اور موروثی عقائد جس شکل و صورت میں سامنے آکھڑے ہوئے ان پر مطمئن ہونے سے انکار کرنے لگی تھی۔ پہلے اسلام کے اندرونی مذاہب کے اختلافات سامنے آئے اور ان کے متعارض دعویٰ اور متضاد فیصلوں نے ایران و برگشتہ کر دیا پھر جب کچھ قدم آگے بڑھے تو خود نفس مذہب کی عالمگیر نزاعیں سامنے آئیں اور انھوں نے ایرانی کو شک ہم اور شک کو انکار تک پہنچا دیا۔ پھر اس کے بعد مذہب اور علم کی باہمی آویزخوں کا میدان نمودار ہوا اور اس نے رہ سہا اعتقاد بھی کھو دیا۔

جب تک موروثی عقائد کے جود اور تعلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں، ہم اس راہ کا شراغ نہیں پاسکتے لیکن جون ہی یہ پٹیاں کھلنے لگتی ہیں صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی۔ یہ خود ہماری ہی چشم بندی

تھی جس نے صین روشنی میں گم کر دیا تھا۔“

مولانا نے جلد ہی اپنی آنکھوں سے موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی ٹہیروں کو اتار پھینکا اور فکر و عمل کے اجتہاد کے ذریعے اپنا فکری استیلاء قائم کیا۔ اپنے خاندانی عادات و خیالات کے اقدار کے ساتھ اپنی فکری انفرادیت کا احساس یوں دلاتے ہیں۔

”انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی غلوں اور گرد و پیش کے موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے یہ موثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح سے دیکھ لے جاسکتے ہیں۔ بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور تہ میں اتر کر انھیں دھونڈنا پڑتا ہے۔ تاہم سرائے ہر حال میں مل جاتا ہے نسل، خاندان، محبت، تعلیم و تربیت ان موثرات کے ذخیرے ہیں۔“

”جہاں تک طبیعت کی سیرت اور عادات و خصائل کا تعلق ہے میں اپنی خاندانی اور نسل وراثت سے بے خبر نہیں ہوں۔ ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائل کی موروثی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کرتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے خیر میں رہے ہیں اور میں ان کی بکڑے باہر نہیں جاسکتا۔ میری عادات و خصائل، چال وصال، طور و طریقہ امیال و اذواق سب کے اندر خاندان کا ہاتھ صاف دکھائی دے رہا ہے۔ یہ خاندانی زندگی کی روایتیں مجھے میرے دو خیال اور خیال دونوں سلسلوں سے ملیں اور دونوں پر صدیوں کی قدامت اور تسلسل کی مہر لگی ہوئی تھیں۔ وہ بہتال میرے حصے میں آئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے یا نہ کرنے میں میری خواہش اور پسند کو کوئی دخل نہ تھا۔“

”لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے انکار و عقائد کا ہے اور جب اس اعتبار سے اپنی حالت کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندانی تعلیم، ابتدائی گروہ پیش کوئی گوشہ بھی میل کھاتا ہوا دکھائی نہیں دیتا“ فکری موثرات کے جتنے بھی احوال و ظروف Environment ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ایک کو اپنے سامنے لانا ہوں اور ان میں اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں مگر مجھے اپنا سرخ کہیں نہیں ملتا....

خاندانی عقائد و انکار کا جو سانچہ ڈھان چاہتا تھا نہ ڈھال رکھا تعلیم جس طرف لے جانا چاہتی تھی نہ لے جاسکی، علحدہ صحبت و اثرات کا جو تقاضہ تھا پورا نہ ہوا۔“

مولانا نے اپنے اسی مذہبی عقیدے کو حقیقی مذہب کا نام دیا ہے۔

”ایک مذہب تو موروٹی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں مانتے رہیے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے، سب اسی پر چلتے ہیں۔ آپ بھی چلتے رہیے۔ ایک مردم شناسی کا مذہب ہے کہ مردم شناسی کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے۔ اس میں اسلام درج کر دیجیے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریروں کا سانچہ ڈھال گیا ہے اُسے نہ چھڑیے اور اس میں ڈھلے رہیے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعریف و امتیاز کے لیے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔“

مولانا کے نزدیک جب سائنس اور فلسفے کے پیدا کیے ہوئے استعجاب حد سے بڑھ جاتے ہیں تو یہی ”حقیقی مذہب“ اور اُس کی تعلیم انسان کا آخری سہارا اور ایجابی تسکین کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”طالب علمی کے زمانے سے فلسفہ میری دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ عمر

کے ساتھ ساتھ یہ دلچسپی برابر برہمتی مگنی لیکن تجربے سے مسلوم ہوا کہ عملی زندگی کی قیماں گوارا کرنے میں فلسفے سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی عداوتی ہے پروائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث و کلام کو کامیاب سے کچھ بلند طور دیکھنے لگتے ہیں۔ لیکن اس سے زندگی کے طبی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سراسر بلی ہوتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی بھولی ہمیشہ خالی رہی ہے۔ یہ فدا ہی کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ماری راتیں ہم سے بھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں کلیدِ دوشہ (پنج تنہا) کی دانش آموز پڑیا کی طرح نصیحت کرے گا۔ لاجس مانی مانات (جو کچھ ہو چکا اس پر افسوس نہ کر) لیکن کیا اس کے کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے۔ اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتاتا کیونکہ بتا سکتا ہی نہیں اور اس لیے زندگی کی قیماں گوارا کرنے کے لیے صرت اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔

”سائنس عالمِ محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے اور ادنیٰ زندگی کی بے رحم جبریت۔ (Physical Life) (realism) کی خبر دیتا ہے۔ اس لیے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی۔ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشنی نہیں کرے گا۔“

”پھر اگر ہم زندگی کی ناگوار یوں میں سہارے کے لیے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں۔ ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دکھتی ہوئی بیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔ اب بھی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اسی سے مل سکتا ہے۔“

”فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا۔“

سائنس ثبوت دے دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں
عقیدہ دے دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لیے
صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت
ہے۔ ہم صرف انہیں باتوں پر رناعت نہیں کرتے جنہیں ثابت کر سکتے ہیں
اور اس لیے انہیں لیتے ہیں۔ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنہیں ثابت
نہیں کر سکتے لیکن انہیں مان لینا پڑتا ہے۔“

اسی طرح ایک اور جگہ فرماتے ہیں،

”یہ صحیح ہے کہ مذہبی اعتقاد کی بنیاد تقلید و توارث پر نہیں بلکہ
تحقیق و نظر پر ہونی چاہیے مگر سوال یہ ہے کہ تحقیق و نظر کا معیار کیا ہو۔
انسانی علم جہاں تک ہے وہ منفی درجے سے آگے نہیں بڑھتا یعنی سائنس
ہمیں بتاتا ہے کہ وہ خدا کے بارے میں کچھ نہیں جانتا اور نہ یہ اس کا
میدان تحقیق ہے، لیکن کوئی مثبت جگہ وہ اختیار نہیں کرتا اس کی جگہ لا
اور می ہے۔ تب ایسی حالت میں ہمیں اطمینان و تسکین کے لیے کسی مثبت
آواز کی ضرورت ہے اور وہ مثبت آواز دین دہی ہے۔“

مولانا کے مطابق مذہب اعمال کی اخلاقی اقدار Moral Values کا یقین دلانا ہے
اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتی اور اخلاقی اقدار بخشنے والا یہی مذہب مولانا کا
مذہب اور عقیدہ تھا جسے وہ عمومی تعلیمی پالیسی کا جُزد بنانا چاہتے تھے جو کسی عمومی تعلیمی پالیسی سے متضاد تھا
زیادت سے متعارض۔ جو کسی مخصوص ذاتی و نسلی یا قوم و علاقے کی جاگیر نہیں تمام بنی نوع انسان کی
مشترک میراث تھا اور ان کا یہ ”حقیقی مذہب“ ان کے تعلیمی نظریے اور رویے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی نظریے
کے مطابق فرماتے ہیں،

”علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے وہ فی الحقیقت علم اور مذہب کی
نہیں ہے، ”مدعیانِ علم“ لی خام کاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں
اور قواعد سازیوں کی ہے حقیقی علم اور حقیقی مذہب چلتے ہیں الگ الگ راستوں

سے مگر بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔

علمِ عالمِ محسوسات سے سرورکار و کثافتِ مذہبِ مادرِائے محسوسات کی خبر دیتا ہے۔ دونوں میں دائرہ دل کا قہر دو ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماوراء ہے اسے محسوسات سے متعارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہلکے دیکھ کج اندیش کی ساری دراندیشیاں شروع ہوتی ہیں۔

تمام مذاہبِ عالم میں مشترک حقائق پر مشتمل یہی مذہب بعد میں ان کے انکار میں وحدتِ ادیان“ مذہبِ یحکا مکت و دوا (اداری) کے نظریے کی شکل میں رونما ہوا۔

وحدتِ ادیان کے نظریے کی رو سے مولانا نے تمام مذاہب کی مشترک تہا بیوں پر زور دیا۔ مذاہب کے توحیدی نظریے نے اس راہ میں ان کی رہنمائی کی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ”وحدتِ ادیان“ کے نظریے کی شکل میں مولانا کے فکر و نظر کا زادیہ متعین ہو جاتا ہے اور یہ بات حقیقت بن کر سامنے آ جاتی ہے کہ فکری ہیج اور نظریاتی و فلسفیانہ سطح پر مولانا کا ہر خیال مذہب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔

وحدتِ ادیان کا نظریہ ان کے فکر و فلسفے کی نوعیت جس پر آپندہ ان کے سیاسی، قومی و تہذیبی اور تعلیمی نظریات اور پالیسی کی بلند و بالا مہارت کھڑی ہوئی اور مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی میں جس میں تعلیم کی شرکت و شمولیت پر اصرار کیا وہ اسی حقیقی مذہب کی تعلیم ہے۔ چنانچہ مذہبی تعلیم اور قومی تعلیمی پالیسی سے متعلق مولانا کی ہر بات کا اطلاق مذاہب کی مشترک صداقت و وحدت پر مشتمل اسی حقیقی مذہبی تعلیم پر ہو گا۔

وحدتِ ادیان کا تصور ہو کہ متحدہ قومیت کا نظریہ، تہذیبی اتحاد کی بات ہو کہ متحدہ قومی تعلیمی پالیسی پر اصرار مولانا کے ہر نقطہ نظر میں ان کا یہ مذہبی رویہ صاف نمایاں ہے۔

قومی تعلیمی پالیسی اور مذہبی تعلیم کے سلسلے میں مولانا کے نظریات کے اصل پس منظر کی وضاحت کے لیے ان کے ”متحدہ قومیت“ یا اتحاد قومی کی مذہبی بنیاد کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ مولانا نے اپنے خطبہ ”ارام گڑھ“ میں جس متحدہ قومیت کا تصور پیش کیا اس کی فکری بنیاد انھوں نے رسول اکرمؐ اور یہودیوں کے درمیان اس تاریخی معاہدے پر رکھی جو اسلامی تاریخ میں ”میشاق مدینہ“ یا ”اتہ امتہ واحدہ“ سے موسوم ہے جس کے مطابق رسول خداؐ نے مسلمانوں اور یہودیوں کو ایک خدا ماننے کے بعد اپنے اپنے مذہب پر

کاربند رہتے ہوئے ایک "امت واحدہ" میں متحد کیا تھا۔ مولانا نے اس کی بنیاد پر "امت" اور "ملت" میں فرق کرتے ہوئے "امت" کے تصور پر "متحدہ قومیت" کی بنیاد رکھی اور واضح کیا کہ اس طرح ہندوستان کے تمام اہل مذاہب اپنے اپنے مذاہب پر کاربند رہتے ہوئے ایک قوم یا "متحدہ قومیت" قائم کر سکتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے ہندوستان کے تہذیبی تسلسل کی تاریخ کی روشنی میں ایک متحدہ تہذیب کا نظریہ بھی پیش کیا۔

یہیں اگر مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی تصور کی عموماً اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے تصور کی خصوصیات و وضاحت ہو جاتی ہے اور قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کے نقطے سے ان کا تعلیمی فلسفہ ان کی عام زندگی کے فلسفے سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس مضمون کے شروع میں کہہ دی گئی ہے کہ کوئی فلسفہ مطلق الوجود نہیں ہوتا ہے بلکہ عام زندگی کے فلسفے سے تشکیل پاتا ہے۔ مولانا آزاد نے دھرتی ادیان اتحاد قومی اور تہذیبی اتحاد کی شکل میں عام زندگی کا جو نظریہ پیش کیا اس کا لازمی نتیجہ اور تقاضہ تھا کہ اس مخصوص فلسفہ زندگی کی کامیابی اور استحکام کے لیے اسی نوعیت کا ایک مخصوص "وحدت تعلیم" کا نظریہ پیش کیا جائے۔ ان کا یہ نظریہ ہندوستان کے مخصوص سیاسی و سماجی اور تہذیبی حالات و پس منظر اور قومی و ملکی مصالح و تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے اس تعلیمی نظریے کا اظہار ہندوستان کی آزادی اور اپنی وزارت سے قبل بھی کیا اور مسند وزارت سے بھی کیا۔ لیکن اس کا سبب آزاد ہندوستان کی وزارت تعلیم (۱۹۵۸-۱۹۶۸) نہیں ان کا مخصوص فلسفہ زندگی تھا۔ قومی تعلیمی پالیسی کو مذہبی ہم آہنگ کرنے کے لیے جس غور و فکر، وقت و نظر اور دور رس اجتہادی ذہن و دماغ کی ضرورت ہوتی ہے مولانا اس سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔

مولانا عظم اور مذہب میں تفریق کے کبھی قائل نہیں رہے۔ انھوں نے ہمیشہ تعلیم اور مذہب میں اتحاد کی وضاحت اور روکات کی ہے۔ ان کے مطابق مذہب 'اخلاقی اقدار کا سبب بنتا ہے۔ اس لیے ان کے مطابق قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم کی تدبیریں بعض حیثیتوں سے مناسب ہی نہیں ضروری بھی تھیں۔ چنانچہ اپنی وزارت تعلیم کے آخری زمانے میں مولانا نے بحیثیت وزیر تعلیم مذہبی تعلیم کے مسئلے پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور اس امر پر زور دیا کہ حکومت کو مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنا چاہیے۔

حقیقت یہ ہے کہ وزیر تعلیم ہونے سے پہلے اور اس کے بعد قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم

کے متعلق مولانا کی رائے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی۔ انھوں نے سرکاری درس گاہوں میں مذہبی تعلیم کو اگر مناسب اور بہتر خیال نہ کیا تو اس سے مراد عام اور روایتی مذہبی تعلیم ہے۔ ایک ایسی مشترک مذہبی تعلیم جس میں تمام مذاہب کی صالح اقدار شامل ہوں، ان کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں ہم آہنگی اور یکجہانیت کے لیے مفید ہوگی۔ ۱۹۴۷ء میں انھوں نے وزارت سنبھالنے کے بعد ۱۸ فروری کی پریس کانفرنس میں تعلیم اور قومی تشکیل کے سلسلے میں جن چند اہم اور بنیادی امور کی طرف توجہ دلائی تھی ان میں سے ایک مذہبی تعلیم کا سلسلہ بھی تھا۔ اس موقع پر انھوں نے زور دیا تھا کہ مذہبی تعلیم کا مقصد ویسے 'انٹری' رواداری اور انسان دوستی ہونا چاہیے۔

مولانا کے نزدیک قومی تعلیمی پالیسی میں مذہبی تعلیم سے مراد نہ تو عام فرقہ واری مذہبی مدارس میں دی جانے والی روایتی تعلیم تھی اور نہ ہی سیکولر تعلیم کا مطلب مذہب بیزاری اور مذہبی بے گانگی تھی بلکہ سیکولر قومی تعلیمی پالیسی کا مطلب ان کے نزدیک ایسی قومی پالیسی تھی جو ہندوستان کے تمام مذہبی فرقوں کے درمیان ہمدردی، رواداری اور ہم آہنگی پیدا کر سکے۔

دراصل مولانا تمام سائنسی، تکنیکی اور مادی ترقی کو مذہبی، اخلاقی اقدار کے تانچے رکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک مادی ترقیات کا استعمال مفید اور مضر دونوں مقصد کے لیے ہو سکتا ہے۔ یہ انسان کے نیک و بد کے تصور پر منحصر ہے۔ اس لیے وہ مذہبی تعلیم کے ذریعے انسان میں فکر و نظر کی تبدیلی اور اخلاقی اقدار پیدا کر کے مادی اور سائنسی ترقی کو شیت ایز دی کے مطابق اور انسانی فلاح، ملکی و قومی اور عالمی امن و استحکام کے لائق بنانا چاہتے تھے جس کی تکمیل مذہبی تعلیم کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ ایک موقع پر فرمایا،

”پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بچے کی ذہنی ارتقاء میں مذہب غلط انداز ہوتا ہے، لیکن اب یہ خیال ہو چکا ہے کہ مذہبی تعلیم کسی صورت میں بھی مضر نہیں۔ اگر قومی تعلیم میں اس عنصر کا فقدان ہوگا تو نہ اخلاقی اعتبار کی کوئی قدر و قیمت باقی رہے گی اور نہ انسانیت کی بنیاد پر تعمیر سرت کی ہم سر ہو سکے گی۔“

مولانا کا مذہبی تعلیم کا تصور عام تصور سے یکسر مختلف تھا۔ اس لیے قومی تعلیمی نظام میں مذہبی

تعلیم سے انھیں بے جا مذہبیت کا بھی خدشہ تھا۔ اس لیے اس پر کنٹرول کی صورت بھی پیش کی۔ مولانا کا خیال تھا کہ مذہبی تعلیم اگر حکومت کی نگرانی میں دی جائے تو پرائیویٹ اداروں کے مقابلے میں مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں، مگر اس کے لیے مخصوص قسم کے اساتذہ کی خدمات درکار ہوں گی۔ مولانا نے ہندوستانی اسٹینڈرڈ کے نمائندے سے یہی بات کہی تھی:

”ہندوستانی میں دوسرے ملک سے زیادہ مذہب پر زور دیا جاتا ہے۔ نہ صرف گذشتہ روایات بلکہ لوگوں کا مزاج بھی مذہبی تعلیم میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ اگر حکومت یہ فیصلہ کرے کہ مذہبی تعلیم بھی تعلیم عامہ میں شامل کی جائے تو یہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تعلیم جو دی جائے وہ بہترین قسم کی ہو ہندوستانی کے پرائیویٹ اداروں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی ہے وہ اکثر ایسی ہوتی ہے کہ نظر کو وسیع کرنے اور رواداری کی روح پیدا کرنے کے بجائے اس کے خلاف نتائج پیدا کرتی ہے۔ قرین تکیاس یہ ہے کہ حکومت کی نگرانی میں بہ نسبت فرقہ واری اداروں کے فرقہ واری تعلیم بھی زیادہ وسیع النظری کے تحت دی جاسکے گی۔ مذہبی تعلیم کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ انسان زیادہ روادار اور وسیع الخیال بنیں اور میری رائے یہ ہے کہ یہ کام موثر طریقے سے کیا جاسکتا ہے، اگر حکومت تسلیم کا انتظام اپنے ذمے لے جائے اس کے کہ وہ پرائیویٹ طریقوں پر منحصر ہے۔“

قومی تعلیمی پروگرام میں مذہبی تسلیم کے سلسلے میں مولانا کے انہی خیالات کا واضح اظہار ان کے ۱۳ جنوری ۱۹۴۸ء کو نئی دہلی میں سنٹرل ایڈوائزری بورڈ کے چوتھے سیشن کے خلیفہ صدارت میں ہوا۔

”مذہبی تعلیم کے بارے میں انیسویں صدی کا جو بڑا نقطہ خیال تھا اب عام طور پر اپنا وزن کھو چکا ہے۔ پہلی بڑی لڑائی کے بعد سے ہی ایک دوسرا نقطہ خیال بننا شروع ہو گیا تھا جسے دوسری لڑائی

کے انقلابی تجویز نے پوری طرح ایک نئے سانچے میں دھال پیلے نیا لیا جاتا تھا کہ قومی تعلیم میں مذہبی تعلیم کو ملنا بچوں کے لیے بے روک عقل اُبھار کو نقصان پہنچائے گا۔ اب مان لیا گیا ہے کہ مذہبی تعلیم کے بغیر چارہ کار نہیں۔ قومی تعلیم اگر اس چیز سے خالی رہے گی تو: کوئی ناطاتی روح پیدا ہو سکے گی نہ انسانیت کا سانچہ ٹھیک طرح دھالا جائے گا۔

پنچ روپ کو عین لڑائی کے زمانے میں جس طرح اپنے پھیلے پھیلے پڑے۔ آپ سن چکے ہیں اور ہم ۴۴ میں انگلینڈ کی حکومت کو اپنے تعلیمی نقشے میں جو برم کر رہی تھی اس کا حال بھی آپ سے چھپا ہوا نہیں ہے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے معاملہ بالکل ایک دوسرے پا میں ہمارے سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مذہبی تعلیم کی ضرورت کا نیا احساس اس لیے پیدا ہوا کہ لوگوں نے، کھیا کہ مذہب کی تعلیم کو اگر الگ رکھا جاتا ہے تو لوگ ضرورت سے زیادہ غفل والے بن جاتے ہیں۔ لیکن ہندوستان میں مذہب کا اثر جس طرح کام کر رہا ہے اسے دیکھتے ہوئے ہمارے سامنے یہ خطہ نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا خطہ پیش آگیا ہے۔ ہمیں اس کا ڈر نہیں ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ غفل والے بن جائیں گے۔ ہمیں اس خطرے نے کھیر لیا ہے کہ لوگ ضرورت سے زیادہ مذہب والے بن جاتے ہیں۔ ہماری آج کل کی مصیبتیں یورپ کی طرح مادہ پرستی کے پاگلوں نے نہیں پیدا کیں بلکہ مذہب کے پاگلوں نے پیدا کی ہیں۔ اگر ہم اس حالت سے اپنے ملک کو نکالنا چاہتے ہیں تو اس کا علاج یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہبی تعلیم کو آج کل کی حالت نے رحم پر چھوڑ دیں۔ ہمیں چاہیے کہ پوری طرح اسے اپنی دیکھ بھال کے اندر لیں اور اچھی قسم کی اور سچی مذہبی تعلیم ڈالیں۔

اس طرح ہم اس کی روک تھام کر دیں گے کہ مذہب کو اپنے غلط روپ

میں اگر بچوں کے دماغوں کو پہلے دن سے بگاڑ دینے کا موقع نہ ملے پائے۔
یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں باشندے ابھی اس
کے لیے تیار نہیں ہو سکتے کہ اپنے بچوں کو مذہب کے لگاؤ سے الگ
رکھیں۔ اور میں سمجھتا ہوں خود آپ کی بھی یہ خواہش نہ ہوگی۔ پھر اگر محنت
اپنی تعلیم کے نقشے میں مذہبی تعلیم کے لیے جگہ نہیں نکالنا چاہتی ہے تو
سوچنا چاہیے کہ اس ماقیمہ میں نیکے گا یہی نیکے گا کہ لگ اپنے پرنسپل
ذریعوں سے بچوں کو ابتدائی مذہبی تعلیم دلانے کی کوشش کریں گے۔ یہ
پرائیویٹ ذریعے آج کل جس طرح کے ہو سکتے ہیں اس کا حال آپ سے
پھپھا ہوا نہیں ہے۔ میں واقفیت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ نہ صرف
دیہاتوں میں بلکہ شہروں میں بھی بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا کام جن
استادوں کے ہاتھوں میں آیا ہے وہ عام طور پر آدھے بڑھے ہوئے
جابل آؤں ہوتے ہیں اور مذہب کو صرف اس کی بگڑی ہوئی اور
تنگ خیالی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ان کی پڑھائی کا ڈھنگ
بھی ایسا ہوتا ہے جس میں دماغ کھلنے اور دھیان کے روشن ہونے
کی بہت کم جگہ کل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہاتھوں سے جن بچوں
کے دماغ کا سب سے پہلا سانچہ ڈھلے گا انھیں آگے چل کر کتنا ہی
تعلیم کے نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی جائے لیکن وہ اپنے
پلاسٹک کے سانچے کے اثر سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکیں گے۔ اگر
ہم چاہتے ہیں کہ ملک کی دماغی زندگی کو اس خرابی سے بچائیں تو ہمارے
لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ابتدائی مذہبی تعلیم کو لوگوں کے پرائیویٹ ذریعوں
کے رحم پر نہ چھوڑ دیں۔ خود اپنی دیکھ بھال کے ساتھ اس کا انتظام کریں۔
ایک باہر کی حکومت کو بلاشبہ یہی بات سمجھی تھی کہ وہ مذہبی تعلیم کی ذمہ داری
سے اپنے کو الگ رکھے۔ لیکن ایک قومی حکومت اس ذمہ داری سے الگ

نہیں رہ سکتی۔ اس کا فرض ہے کہ ملک کا قومی و سماجی اہلکار کے لیے ایک ٹھیک سانچہ بنائے لیکن ہندوستان میں مذہب کو چھوڑ کر جو کوئی ایسا سانچہ نہیں بنا سکتے۔

اگر مذہبی تعلیم کے لیے ایک ایسی پالیسی میں بندہ بھی جاوے تو اس کی مقدار کیا ہو اور اس کا انتظام کس طرح کیا جائے بلاشبہ ان سوالوں پر بہت زیادہ سوچ و جا کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں کچھ کٹھنایاں بھی ہیں جن کے دو کرنے کا راستہ ہیں۔ مگر یہ ہے..... بہر حال میں آپ سے درخواست کروں گا کہ اس سوال پر نہ سرب سے سوچ و جا کرنے کے لیے اب ایک کمیٹی بنادیں اور اسے اختیار دیں کہ اپنی سفارشات براہ راست گورنمنٹ کو بھیج دیں۔

اس کے بعد قومی کمیٹی کی تشکیل دی گئی جسوں نے قومی تعلیمی پالیسی میں اخلاقی تعلیم کے طور پر مذہبی تعلیم کی سفارشات پیش کیں۔ ہندوستانی تعلیمی کمیشن کو کئی کمیشن پر کاش کمیٹی اور جذباتی ہم آہنگی کمیٹی کی رپورٹوں میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے نفاذ کی سفارشات مولانا کے انہی نظریات کی بازگشت ہے۔

جس طرح مولانا نے آزادی سے قبل ملک میں نظریاتی اور فرتہ دارانہ انتشار کے وقت قرآن و سنت سے ہم آہنگی و وحدت ازمان کے ساتھ ایک متحدہ قومیت اور متحدہ قومی پالیسی کا تصور دیا ٹھیک اسی طرح آزادی کے بعد جب ملکی آزادی کی برقراری اور مکمل استحکام کے لیے ملک کے حالات کے مطابق ایک مناسب تعلیمی پالیسی کی ضرورت پڑی تو انہوں نے اپنا "متحدہ قومی تعلیمی پالیسی" کا نظریہ پیش کیا۔ ہندوستانی تہذیب کی خصوصیت یہ کہ وہ تمام اچھی تہذیبوں کو بلاوجہ قبول کر لیتی ہے۔ ہندوستانی تہذیب و ثقافت کے نمائندے کی حیثیت سے مولانا نے قومی تعلیمی پالیسی کا جو نظریہ دیا وہ ہندوستانی تہذیب اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ تھا۔ مذہبی اور تہذیبی اتحاد کے ساتھ مولانا کا تعلیمی اتحاد کا یہ بیجاں ہندوستان جیسے ملک میں کثرت میں وحدت کے تقاضے کی بروقت تکمیل کی واحد صورت تھی۔ ان کے مطابق قومی تعلیم میں اتحاد و فکر کے مضامین مذاہب کی صالح اقدار کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے تھے۔

مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا کہ ہماری قومی تعلیم کی تشکیل نو میں ہمارا مقصد تمام لوگوں میں اتحاد و فکری وحدت پیدا کرنا ہے۔ لسانی، تہذیبی اور دیگر اختلافات کو سولے اور کثرت میں وحدت کی جلوہ نمائی کرے۔

ان تمام بحثوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ مولانا کی قومی تعلیمی پالیسی کے دو حصے ہیں۔ بہت عملی سطح پر اسے نظریاتی اور اطلاقی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایک وہ حصہ ہے جو قومی تعلیمی پالیسی کے طور پر ملک میں براہ راست عمل میں لایا گیا۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو قومی پالیسی میں براہ راست عمل میں نہیں آسکا۔

آئین کی دفعہ ۲۳ کے تحت اگرچہ ملک میں مذہبی تعلیم کی پوری ضمانت فراہم کر دی گئی ہے مگر مولانا آزاد نے جس متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کے ذریعے قومی، سیاسی، تہذیبی اور فکری اتحاد کے ساتھ تعلیمی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا وہ ان کے دوسرے اتحادی نظریوں کی تکمیل کے ساتھ بلاشبہ آزاد ہندوستان کے حال اور استقبال کے لیے ایک خوش آئند نظریہ تھا۔ اگرچہ مولانا کی متحدہ قومی تعلیمی پالیسی کی روح ہمارے تعلیمی نظام میں وقت و وقت پر سونے کی سفارش اور کوشش کی گئی ہے مگر یہ آزاد ہندوستان کی قسمتی ہے کہ ہندوستان کی قومی تعلیمی پالیسی کی تشکیل مولانا کے تعلیمی نظریے کے عین مطابق نہ ہو سکی۔ اگر قومی تعلیمی پالیسی میں مولانا کے ان نظریات کو عینہً سمویا جاتا اور اس کی تعلیم ممکن ہو سکتی (جو یقیناً ایک مشکل امر ہے) تو شاید آج ہندوستان میں وہ سب کچھ نہیں ہوتا جو مذہب کی آڑ اور سیکولرزم کی دیوار میں جوڑا ہے۔ مولانا کے اس تعلیمی نظریے کا پورا پورا اصولی جواز تھا۔ اس لیے کہ ”وحدتِ ادیان“ اور ”متحدہ قومیت“ کی قرآنی اور اخلاقی بنیاد اور جواز تسلیم کر لینے کے بعد اس کو تقویت اور استحکام بخشنے والا ”متحدہ قومی تعلیمی پالیسی“ کا نظریہ بھی اخلاقی بنیادوں پر آئینی تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔ ♦♦

کتابیات

۱۔ ابوالکلام آزاد: غبارِ خاطر۔ مرتبہ: مالک رام۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۲۔ ابوالکلام آزاد: تذکرہ۔ ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی

۳۔ ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد۔ مرتبہ : ڈاکٹر رام ، سابقہ اعلیٰ تعلیمی دہلی

۴۔ آزاد کی تقریریں۔ مرتبہ : انوار عارف

۵۔ ابوالکلام آزاد۔ تجلہ جلیلہ تقسیم اسلام، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶۔ "Speeches of Maulana Abul Kalam Azad Published by Government of India"

۷۔ ابوالکلام آزاد۔ جدید ہندوستان کے سمار، مرتبہ : وحش علیانی۔ پبلیکیشنز ڈیزائن وزارت اطلاعات و نشریات، حکومت ہند

۸۔ عبد اللہ دلی بخش قادری تعلیمی انکار وسائل، مکتبہ جامعہ لٹینڈ نئی دہلی

۹۔ قاضی عبد الغفار۔ آثار ابوالکلام آزاد

۱۰۔ ابوالکلام آزاد۔ ایک ہمہ گیر شخصیت۔ مرتبہ : رشید الدین خان، ترقی اردو بورڈ، ۱۹۸۹ء

۱۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ ایک مطالعہ۔ مرتبہ : ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری

۱۲۔ ابوالکلام آزاد کے تعلیمی تصورات۔ محمد عبد الرزاق فاروقی، انجمن حیات نو شاہ پور انگریز، ۱۹۸۵ء

۱۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد۔ شخصیت اور کارنامے۔ مرتبہ : خلیفہ انجم، دہلی اردو اکادمی

۱۴۔ مضامین مولانا ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ : مولوی مشتاق احمد

۱۵۔ ماہنامہ "آج کل"۔ نئی دہلی، مولانا آزاد نمبر، جلد ۴، شمارہ ۴، نومبر ۱۹۸۶ء

۱۶۔ "فکرو نظر" ماہی، اگست ۱۹۹۱ء ابوالکلام آزاد نمبر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۷۔ "ایوانِ اردو"۔ دہلی۔ ابوالکلام آزاد نمبر

۱۸۔ "صبح امید"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۱۹۔ "شہراہ"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۰۔ "اردو ادب"۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

۲۱۔ روزنامہ "نئی دنیا"۔ دہلی

۲۲۔ "نفسِ مصدر" جلد اول۔ شمارہ ۱۵۔ ۲۳ اکتوبر ۱۹۱۲ء

۲۳۔ "کمالستان"۔ نئی دہلی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نمبر

The Humanist Tradition in Indian Educational thought by K.G. Saiyidain - ۲۲

Education in New India by Humayun Kabir - ۲۵

Educational Philosophy of Mahatma Gandhi - ۲۶
by M.S. Patel

The Educational Ideas of Maulana Abul Kalam Azad - ۲۷
by Dr. G. Rasool Abduhu

۲۸ - امام الهند - ابوالکلام آزاد (صدی) جلد چهارم - انتخابات مضامین

ابوالکلام آزاد

ایک شخص ، ایک روایت

(دوسری جلد)

سیاست ، صحافت ، علمی اور ادبی روایت

الف - سیاست

ابوالکلام آزاد : سیاسی فکر کا ارتقا
مولانا آزاد کا سیاسی سفر
ابوالکلام آزاد اور متحدہ قومیت
رضوان قیصر
نظم احمد نظامی
مجیب اشرف

ب - صحافت

مولانا آزاد کی صحافت کے ابتدائی فحش
سلطان احمد

ج - علمی اور ادبی روایت

مولانا آزاد اور عربی ادب
مولانا آزاد اور فارسی ادب
مولانا آزاد کا علمی یا تحقیقی اسلوب نثر
مولانا آزاد کا اسلوب
شیت محمد اسماعیل
شریف الحسن قاسمی
ابوالکلام قاسمی
شاہ عالم

تذکرہ 'سیرت نگاری' / خودنوشت سوانح
 کوثر مہدی
 قاضی جمال حسین
 محمد شہناز اللہ خری
 قول فصیل

مولانا آزاد اور سرمد شہید
 انڈیا دانس فریڈم
 کریمین ڈیپوٹال / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی
 شمیم حنفی

مولانا آزاد کی اردو شاعری
 مولانا آزاد کے دو افسانے
 خالد محمود
 راشد انور راشد

اور دیگر مضامین

متوقع اشاعت مارچ ۲۰۰۰ء

173237

Date 23.5.2000

Vol. 96 No. 12

Jan-Dec 1999

Print number D01144300000

Page Number DL-10023/94

RESEARCH JAMIA

Jamia Nagar New Delhi - 110025



